COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

Volumen I/1

EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO

Volumen I/1

EL MISTERIO DE LA TRINIDAD

Edición preparada por

Juan Cruz Cruz



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Nº 35
Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*

Edición preparada por *Juan Cruz Cruz*

Primera edición: octubre 2002

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 – Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

ISBN: 84-313-2030-3 (Obra completa)
ISBN: 84-313-2031-1 (Vol. I/1)
Depósito legal: NA 2.961-2002

Imprime: GRÁFICAS ALZATE, S.L. Pol. Ipertegui II. Orcoyen (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

ÍNDICE

COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO
LIBRO I
Tomás de Aquino

DISTINCIÓN 4: TRINIDAD DIVINA Y GENERACIÓN

DISTINCIÓN 5: ESENCIA DIVINA Y GENERACIÓN

DISTINCIÓN 18: EL ESPÍRITU SANTO EN CUANTO ES DON

DISTINCIÓN 19: LA IGUALDAD DE LAS PERSONAS EN SU GRANDEZA

VOLUNTAD DE GOZO

Juan Cruz Cruz

I. LOS *LIBROS DE LAS SENTENCIAS* DE PEDRO LOMBARDO Y EL *COMENTARIO* DE SANTO TOMÁS

En el inicio de su exposición, Pedro Lombardo establece una cuestión que, a simple vista, puede parecer secundaria. Porque no intenta, por ejemplo, definir pausadamente el método objetivo de su doctrina –como habría de esperarse en un exposición académica–, sino el método subjetivo, la disposición interior que en el ánimo de maestro y discípulo debe prevalecer cuando ambos se acercan al misterio de Dios. Y esta disposición no es otra que la del amor y el consiguiente gozo (*fruitio*). De ahí que la mayor perversión, según había dicho San Agustín, consistiría en querer gozar de lo usable y en querer usar de lo gozable: *fruendis uti velle atque utendis frui*[1]. Lombardo intenta incluso extraer de esta actitud la articulación sistemática de su obra. No consideraba oportuno aproximarse al hondón de la divinidad llevado inicialmente por un mero espíritu de abstracción, cuya escuálida ganancia de conceptos apenas justificaría las muchas horas, e incluso los años, que se precisan para poder adentrarse en el misterio. El Maestro de las *Sentencias* quiso además indicar, con sus propuestas acerca de lo gozable, que cuando el alma humana goza, lo hace como un reflejo, una imagen de lo divino, siendo la lectura de esa propia imagen el recurso más frecuente de Lombardo –como ya lo hiciera San Agustín– a lo largo de su extensa obra. Santo Tomás se siente encantado con ese enfoque y, al igual que innumerables comentaristas del Maestro, lo explica lucidamente.

Pero antes de entrar en este asunto –lo haremos más adelante– conviene registrar, siquiera brevemente, la figura histórica de Lombardo e indicar el papel que juega en la historia del pensamiento bajomedieval, especialmente cuando es comentado por Santo Tomás.

---

1 San Agustín, *De div. quaest.*, q30; P.L., 7.40 c19.

1. La obra de Pedro Lombardo

Para un medieval, la tradición recibida en los textos –filosóficos, teológicos, científicos, literarios–, se presenta con el imperativo de ser asimilada directa o indirectamente: a través de su lectura se forma el maestro, llamado precisamente *lector*, siendo su acto pedagógico la *lectio*. Ese imperativo es mucho mayor en el caso del texto sagrado, la Biblia, de donde la teología ha de tomar sus más destacadas *auctoritates* –y dígase lo mismo de la autoridad que presentaban los textos de los Padres, como San Agustín o San Gregorio–. Sólo los *dicta magistri* podían ser sometidos a discusión abierta[2]. En cualquier caso, las autoridades fueron tomadas frecuentemente menos como argumentos de tradición a favor de una doctrina de fe, que como elementos dialécticos, usados cual ornamento retórico. Se redactaban incluso florilegios que compilaban dichos textos, propiciando infortunadamente que se hiciera ociosa la lectura de los originales.

Ahora bien, entre esos florilegios brilla con luz propia el *Liber Sententiarum* de Pedro Lombardo, por la habilidad de su selección y la organización doctrinal que propone. Su conceptografía teológica está presente en la dogmática de Santo Tomás, San Buenaventura, Duns Escoto y Ockham –a pesar de las discrepancias doctrinales que estos autores mantienen entre sí–, perdurando por varios siglos. Son claras sus clasificaciones, directa su exposición, apropiados sus ejemplos, ortodoxa su doctrina, aunque ya hacia 1250 los maestros de París rechazaron como falsas ocho afirmaciones de las *Sentencias*; aun así, se trata de un manual modélico de doctrina cristiana, a cuya fuente apelaron algunos Concilios, como el Lateranense IV y el de Trento.

Algunos historiadores contemporáneos han indicado que esa obra adolece de sagacidad especulativa y originalidad. Parece exagerada esa aprecia-

---

[2] Los aspectos intelectuales más importantes del período bajomedieval, tanto de método como de contenido, pueden encontrarse en las obras de Martin Grabmann (*Die Geschichte der scholastischen Methode*, Akademische Druck, Graz, 1957, reimpresión del original de Herder, Freiburg, 1911, v. I y II), M.-D. Chenu (*La théologie au douzième siècle*, Vrin, Paris, 1957; *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950), Joseph de Ghellinck (*Patristique et Moyen Âge: études d'histoire littéraire et doctrinale,* nouvelle éd. rev. et augm., édition Universal, Bruxelles, 1949-1961), Palémon Glorieux (*La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Vrin, Paris. 1971), A. M. Landgraf (*Introduction á l'histoire de la littérature théologique de la scholastique naissant,* Institut d'Études Médiévales/Montréal, Vrin, Paris, 1973), Jacques Verger (*Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999), Constante Marabelli (*Medievali & medievisti: saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione,* Jaca Book, Milano, 2000).

ción[3]. Son numerosos los testimonios de grandes intelectuales que opinaron muy favorablemente acerca del libro de las *Sentencias*. Lombardo tuvo además la cortesía de atenuar la garrulería y de excluir las sutilezas dialécticas. Sí es cierto, en cambio, que reúne los textos, por ejemplo, los de San Agustín, bajo una intención sistemática, pero de manera que la conexión que mantienen con textos de otros autores, o con los del mismo San Agustín, quedan a veces desvinculados de la idea principal contenida en el contexto de la obra original citada, apareciendo muy forzada la interconexión de numerosas citas.

Pedro Lombardo nació en la provincia de Novara (Lumello, Lombardía), entre 1090 y 1100. Estudió en Bolonia, Reims y en la Escuela de San Víctor. Recomendado por Bernardo de Claraval al Abad Guilduin de San Víctor en París, enseñó desde 1141 en la Escuela Catedralicia de esta ciudad. Y en 1148 asistió como Maestro al Concilio de Reims, por encargo del Papa Eugenio III, debiendo cumplir la tarea de estudiar la doctrina de Gilberto de Poitiers sobre la distinción real sobre cuestiones relativas a la esencia divina. En la ciudad más deslumbrante de Francia llegó a ser admirado y respetado este extranjero, ocupando desde 1158 nada menos que el prestigioso cargo de obispo de París. Y murió allí, el 21 o el 22 de julio de 1160. Escribió: *Commentarium in Psalmos* (1135-1137), *Collectanea in Epistolas B. Pauli* (1139-1141), *Sermones* (1140-1160). Pero su más famosa obra es *Libri quattuor Sententiarum*[4] (publicada entre 1155 y 1158), la cual pretende ser una exposición sistemática de la doctrina cristiana.

Este libro entró en la Universidad a partir del Maestro franciscano Alejandro de Hales, que fue el primero en utilizar las *Sentencias* como texto

---

[3] Marcia Colish considera que la obra de Lombardo ha sido injustamente valorada –v. gr. por Grabmann, Ghellink y Chenu–, pues no se habría tenido en cuenta el contexto histórico o la situación de la teología en la primera mitad del siglo XII. Colish estima que Lombardo aportó un progreso tanto en la concepción de la materia doctrinal, como en la aplicación de la analogía y del símbolo, así como en la configuración del lenguaje teológico, capaz de satisfacer las exigencias doctrinales. (Cfr. M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1-2, Brill, Leiden-New-York-Köln, 1994, I, 4-10, 85-88, 152-153). Aunque Colish abre interesantes puntos de vista sobre Lombardo, el juicio que emite sobre algunos historiadores de la pasada centuria –Grabmann, por ejemplo– es exagerado e incorrecto, puesto que tales autores ya habían advertido muchas de las novedades destacadas por Colish.

[4] Cfr. de Pedro Lombardo: *Opera omnia*, I-II, París 1879/1880 (MPL 191-192). *Libri Sententiarum*, I-II, ed. Colegii S. Bonaventurae, Florenz, 1916 (bajo el título: *Sententiae in IV libris distinctae*, I-II, Grottaferrata 1971/1981). *Thesaurus Librorum Sententiarum Petri Lombardi*, ed. J. Ámese, Brepols, 1991. Sobre esta obra de Lombardo, cfr. Ph. Delaye, *Pierre Lombard: Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Vrin, Montréal, 1961. M. L. Colish, *Peter Lombard*, vol. 1-2, Brill, Leiden-New-York-Köln, 1994.

para su enseñanza desde 1223 a 1227. Por lo que atañe a la Universidad de París, no ha quedado ningún documento oficial que prescribiera el uso de las *Sentencias* como texto académico. La obra, originariamente dividida en capítulos, acabó organizándose –ciertamente bajo el primer impulso del mismo Alejandro– en *distinciones*, *cuestiones* y *artículos*. Realmente la división en distinciones introduce uniformidad en cada uno de los cuatro libros: 48 para el primero, 44 para el segundo, 40 para el tercero y 50 para el último.

A los quince años de su muerte la obra llegó a conquistar algunos de los centros académicos más prestigiosos de Europa, aunque tardó todavía medio siglo en imponerse. En 1240 quedó introducida en la mayoría de las facultades teológicas –no sin la oposición de algunos famosos intelectuales, como Roberto Grosseteste y Rogerio Bacon–, ofreciendo la base de las grandes construcciones de los pensadores medievales. Los numerosos manuscritos que de ella se hacían así lo confirman. Y eso que se trata de una obra de grandes dimensiones: centenares de páginas recogidas en cuatro gruesos volúmenes, donde se dan cita los conceptos más profundos de la teología. E incluso después de la invención de la imprenta se estampó varias veces a lo largo de tres siglos. Después de la Biblia fue el libro más leído; y ni siquiera la *Suma Teológica* de Santo Tomás llegó a tener después un número tan alto de comentadores.

La reputada obra de Lombardo tiene como antecedente el libro escrito por Abelardo hacia el 1122, titulado *Sic et Non*[5], el cual se propone, alineando sucesivamente las proposiciones aparentemente contradictorias de los Padres de la Iglesia y de otras autoridades teológicas y filosóficas, hacer comprensibles las doctrinas, bajo epígrafes tales como: "Quod omnia sciat Deus, et non", "Quod liceat mentiri, et contra". Concretamente expone 158 cuestiones sacadas de la Biblia, de los Padres y de los Concilios. Trae más de 1800 citas de opiniones de los doctos en la forma de *diversa* y *adversa*, sin afrontarlas con un comentario propio. Las cuestiones 1-105 se ocupan de la fe: en el Antiguo Testamento (1-58) y en el Nuevo (59-105); a continuación habla de los Sacramentos (106-158). Con un sencillo método expositivo, pretendía propiciar una clara argumentación racional en las disputas académicas, manteniendo siempre una distinción entre la razón y la fe. La una tiene el cometido de la lógica, la física y la ética, bajo el conocimiento riguroso y científico; la otra se ocupa de lo expresado en la Sagrada Escritura bajo la Revelación. Pero la razón, siquiera con analogías y semejanzas, puede

---

5 Peter Abailard, *Sic et Non*, A Critical Edition Blanche B. Boyer and Richard McKeon, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1976-1977. Cfr. J. Jolivet, *Art du language et théologie chez Abélard,* Vrin, Paris, 1969.

prestar eficacia a la teología, cuando ésta es atacada con argumentos filosóficos.

Teniendo a sus espaldas este intento, Lombardo pretende dos objetivos: uno *metódico*, otro *teórico*.

El objetivo metódico *primario* estriba en realizar una compilación para facilitar el estudio de cuestiones teológicas, de opiniones o doctrinas (“sentencias”) de los Padres de la Iglesia, bien ordenadas y asimiladas. Así se podía conservar el patrimonio de la tradición, evitando además el trabajo de recurrir a textos originales. Incluye unas 1.000 citas de sentencias de los Padres, siendo San Agustín el autor más nombrado. Otros aparecen con bastante frecuencia, como Juan Damasceno y San Hilario. Recoge asimismo el *Decretum Gratiani* (1140) y la *Glossa ordinaria*. Tiene también, como objetivo metódico *secundario*, profundizar en ese patrimonio de la tradición patrística. Pues una vez que en el *Prólogo* Lombardo expone la dificultad de tratar sobre teología, indicando el motivo que le incita a proseguir –que no es otro que el amor al prójimo y el celo por la gloria de Dios–, afirma que se propone lograr la pureza doctrinal, a través de los Padres y de la propia razón.

El objetivo teórico es *primariamente teológico*, pues su argumentación está orientada por la Revelación. Pero es también *secundariamente filosófico*, pues incluye temas que se desarrollan con argumentación desplegada por la razón natural: v. gr., la existencia de Dios, la creación del mundo por Dios, el origen divino de las almas y la inmortalidad del alma. Deja en suspenso cuestiones gnoseológicas importantes, como las conectadas al problema de los universales. Recoge las cuestiones tradicionales de la Antropología, de la Cosmología y de la Ética. Pero la mayoría de las veces Pedro renuncia a una especulación propia y mantiene un pulso moderado entre la *auctoritas* y la *ratio*, de manera que desde el interior de un intenso sentimiento místico –propio de la escuela de Hugo de San Víctor– se levanta la autoridad, manejada con el cauto medio de una dialéctica inspirada en Abelardo.

Parte del éxito de esta compilación se debe –como antes se ha indicado– a que en el año 1215 el IV Concilio Lateranense confirmó como doctrina de la Iglesia una de sus proposiciones sobre la esencia divina, nombrando expresamente a Lombardo.

Todos estos valores lo convirtieron en el fundador de la teología escolástica, siendo su libro el manual por excelencia de la teología medieval.

Pero no sigue Lombardo la clasificación ternaria que Aberlardo había propuesto para la teología: la fe, la caridad y los sacramentos. Más bien, divide los libros en dos partes, basado en una indicación de San Agustín: *de rebus* (realidades teologales) y *de signis* (signos teologales). El carácter pro-

pio de los *signos* es el estar referidos a algo que tiene la índole de "cosa" (*res*). Y, entre las cosas, hay unas que se han de gozar (*fruenda*); otras que se han de usar (*utenda*); y otras que gozan y usan (*fruuntur et utuntur*).

Justo lo que marca de una manera indeleble el inicio de la especulación de Lombardo es esta distinción agustiniana entre *frui* y *uti*.

Ahora bien, que *uti* y *frui* vengan unidos en el inicio del libro de las *Sentencias* se debe no sólo a un motivo especulativo, de carácter filosófico o teológico, sino también, aunque más lejanamente, a un motivo jurídico. *Aliqua uti et frui*, decían los juristas romanos: hacer uso de una cosa para tenerla y disfrutarla. En tal sentido *fruor/frui* significa, en primer lugar, "hacer uso de", en el sentido de "gozar o disfrutar de". Al fin y al cabo, sólo se puede disfrutar aquello que se *tiene* para provecho. A su vez *utor/uti* significa también "hacer uso de", en el sentido de "tener y aprovechar": *suis bonis uti*, disfrutar de sus bienes. Pues si los bienes no son para disfrute, ¿para qué se pueden *tener*? En poco nos ayuda traducir *fruor/frui* en términos de gozo, y *utor/uti* en términos de utilidad, si no tenemos en cuenta que, en un sentido psicológico exacto, también gozamos de lo que se utiliza.

Por eso, hemos de detenernos por un momento en lo que el Maestro de las *Sentencias* quiere decir con *uti* y *frui*, justo al inicio de su primer libro; y atender también a la interpretación más obvia que puede darse a esos términos tan pronto como los recogen comentaristas tales como Santo Tomás, San Buenaventura y el Beato Duns Scoto.

Claramente se refieren a dos actos de la voluntad: uno dirigido al fin para poseerlo definitivamente; otro, dirigido a los medios para poseerlos en vistas al fin. Los dos actos son modos de poseer, de tener, y no ya en sentido jurídico, sino antropológico y ético, como quiso Lombardo. Son el *amor* del fin y el *amor* de los medios. El amor acompañado del gozo del fin más pleno es *frui*; el amor acompañado del gozo de los medios es *uti*. Por tanto: *amor perfecto* y *amor imperfecto, amor de fines y amor de medios*.

De ahí que en el comienzo del libro de las *Sentencias*, los comentadores citados hayan visto una ocasión excepcional para subrayar que el teólogo sólo puede empezar bien su especulación profesional si viene amparado por un amor perfecto, un amor de fines, un *frui*. Si no ama de esa manera, es mejor que no se ponga a hacer teología.

El gozo que sirve de indicador teológico no es un placer o deleite cualquiera, sino fruición (*fruitio*): es el amor jubiloso que alguien tiene de lo último que se espera, o sea, del fin. Y el uso, en sentido estricto, no se da propiamente sino respecto de las cosas que se enderezan al fin.

En cualquier caso, las realidades que se han de gozar están, para nosotros, en el interior de las cosas mismas que se han de usar (*In I Sent* d1 q3 a11).

De rebus o de realidades teologales tratan los tres primeros libros de la obra lombardiana.

De rebus

Res quibus fruendum est.– Dios es la única realidad de la que debemos gozar, pues es nuestro fin último, como Unidad y Trinidad; o sea, Dios uno en esencia y trino en personas...................................... LIBRO PRIMERO

Res quibus utendum est.– Medios que debemos utilizar para llegar a Dios: las criaturas, espirituales y corporales. Aquí se considera Dios creador y su obra creada, junto a la caída y la gracia. .... LIBRO SEGUNDO

Res quae fruuntur et utuntur.– Se trata especialmente del hombre concreto, caído y redimido. Es considerada la Encarnación del Verbo y su obra de Redención, junto con las virtudes, los dones del Espíritu Santo y los mandamientos.............................. LIBRO TERCERO

De signis.– Último libro. Trata de los sacramentos como signos sagrados y de los fines últimos............ LIBRO CUARTO

Aparte de los *Comentarios* famosos sobre esta obra, ya apuntados[6], ocurrió que los trabajos de preparación de clases (en el caso de profesores) o exámenes (en el caso de discípulos) propició sobre las *Sentencias* un sinfín de resúmenes, compendios, inventarios y concordancias, cuyo valor teórico no es muy alto, pero que históricamente expresan por sí mismos el ahínco con que se leía la obra de Lombardo.

Y desde luego es imposible entender la baja Edad Media sin haber penetrado en esta obra.

---

6 Fr. Stegmüller realizó una apreciable presentación y descripción de manuscritos en *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. 1-2, Schöningh, Würzburg, 1947. Incrementan este repertorio, entre otros, V. Doucet, *Commentaires sur les Sentences. Supplément au répertoire de M. Frédéric Stegmueller,* Typ. Colegii s. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Florentiae, 1954; J. van Dyk, “Thirty Years since Stegmüller. A Biographical guide to the Study of Medieval Sentences comentaries”, *Franciscan Studies*, 1979 (39), 255-315.

2. El *Comentario* de Tomás de Aquino

a) El puesto del Comentario entre los escritos del Aquinate

Tampoco es posible comprender el trabajo de Santo Tomás sin tener en cuenta –y en primerísimo lugar– ese primer esfuerzo de síntesis que supone el *Comentario a las Sentencias*: en realidad, muchos de los contenidos que después expusiera[7] se hallan nuclearmente en esta admirable obra. Además el Aquinate nunca tuvo esta obra como un espécimen caduco o periclitado, ya que diez años después de escribirla, volvió a dictar lecciones sobre ella.

Como ha quedado dicho, la obra del *Magister Sententiarum* tuvo un éxito incomparable: fue el texto obligatorio en la enseñanza de la teología, desde el siglo XIII hasta el siglo XVI. Al alumno que estudiaba teología en la Universidad de París y quería culminar los distintos grados de la carrera, le era obligatorio familiarizarse con el libro de Lombardo. Primero debía obtener el grado de *Bachiller bíblico* (tras dos años de estudios); luego, el de *Bachiller formado* (tras dos años de comentar las *Sentencias*); por último, el grado de *Maestro* (tras cuatro años de realizar *disputationes*, y no antes de cumplir los 35 años de edad).

Cada *Comentario a las Sentencias* se solía dividir en cuatro partes:

1ª División del texto (*divisio textus*).

2ª Exposición esquemática del texto (*expositio textus*)

3ª Problemas sobre el texto (*dubia circa litteram*)

4ª Comentario en forma de *cuestión* (*quaestio*).

Todos los escolásticos se vieron obligados a verter sus enseñanzas en este molde metódico, por cierto bastante insípido y espiritualmente poco imaginativo. Quizás por eso, la exposición escolar de las *Sentencias* sufrió una rápida evolución, pasando la *quaestio* a ser el momento crucial. Asimismo, cada autor que comenta las *Sentencias* ve en la exposición misma una oportunidad de mostrar su talento y sus propias ideas. La estrecha costumbre de exponer aquellas divisiones tuvo la virtualidad de excitar, entre los comentaristas, iniciativas más libres y con gran carga teórica.

Escribieron *Comentarios a las Sentencias*, entre otros, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto, Ockham, Lutero, Soto y muchos más.

---

[7] Una síntesis general, documentada y exacta, sobre la producción de Santo Tomás puede verse en: James Athanasius Weisheipl, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994; y J.-P. Torrell, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2002.

En los grandes sectores académicos influidos por los Dominicos, decae el interés por las *Sentencias* cuando se introduce la *Suma Teológica*: es lo que ocurrió en Italia, de la mano de Cayetano, y en España –concretamente en Salamanca– de la mano de Vitoria.

* * *

Para enmarcar el *Comentario* de Tomás en su contexto histórico es preciso recordar las principales fechas de su vida.

Nace en 1224/1225, en el castillo familiar de Roccasecca, Italia meridional (condado de Aquino, en los confines del Lacio y de la Campania). A la edad de 5 ó 6 años (1231) ingresa como oblato en el monasterio benedictino de Montecasino. De 1239 a 1244 estudia Artes y Filosofía en el *Studium generale* de Nápoles, conociendo allí algunas doctrinas de Aristóteles y de Averroes (estudiado en Europa desde 1230, o antes). A la edad de 20 años, y contra el parecer de su familia, ingresa (1244) en la Orden de Predicadores en Nápoles. Es inmediatamente secuestrado por sus hermanos (1244): retenido primero en Montesangiovanni y luego en Roccasecca, donde memorizaría buena parte de la Biblia y estudiaría el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. Meses después fue liberado (1245), volviendo al convento de Nápoles. En ese mismo año (1245) Tomás se pone en camino hacia París, siguiendo a Juan el Teutónico, General de la Orden.

Entre 1245 y 1248 estudia en París tres años escolares, oyendo a San Alberto Magno. Luego sale hacia Colonia (1248) acompañando a San Alberto, junto al cual prosigue sus estudios de teología, sirviéndole de ayudante, en el *Studium generale* creado por la Orden en 1248. Desde 1248 a 1252 sigue en Colonia, como discípulo de Alberto Magno, completando su formación (de los 23 a los 27 años de edad: en total cinco años de estudios, 1245-1250, para obtener el bachillerato que le permitía enseñar en calidad de teólogo). Copia directamente el comentario que Alberto compuso sobre *De caelesti hierarchia* (antes de 1248 en París). Se impregna del pensamiento de Alberto, continuando el trabajo ya empezado en París. Pasa a limpio los cursos de Alberto sobre los *Nombres divinos* de Dionisio y sobre la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles. Le llaman "el buey mudo de Sicilia", por su carácter taciturno. Allí inicia su enseñanza sobre Isaías y Jeremías, de la cual saldría la *Expositio super Isaiam ad litteram* (1252) y *Super Ieremiam et Trenos* (1252). Esta enseñanza se hacía en forma de *collationes*: pensadas como reflexiones morales y espirituales agrupadas o ensambladas, y como notas dirigidas a la predicación (*collatio* designa también el sermón que se pronunciaba en Vísperas), mostrando un amplio juego de textos sagrados.

Pero en 1252 es enviado a París, propuesto por San Alberto, como Bachiller bíblico (1252-1254): tenía entonces 27 años, siendo así que los Estatutos de la Universidad exigían, para tal efecto, los 29 años cumplidos. El *Cursorius biblicus* debía exponer rápidamente la letra de dos libros de la Escritura sin suscitar dudas ni mover cuestiones. Luego, el "bachiller bíblico" tiene que convertirse en "bachiller formado" (*baccalarius formatus*) para llegar a ser Maestro en la Facultad de Artes, siendo su tarea principal asistir a su Maestro Elías Brunet en las disputas. Encuentra que algunos libros de Aristóteles, allí prohibidos oficialmente desde 1250, vuelven a permitirse entre 1252 y 1255.

De 1254 a 1256 comenta en París las *Sentencias* de Pedro Lombardo. El tiempo de la redacción se extiende desde la obtención del grado de bachiller "formado" hasta el período siguiente. No consideró su *Comentario* como definitivo; lo retocó varias veces y, diez años más tarde, lo abordó de nuevo para sus clases dirigidas a los estudiantes romanos de Santa Sabina. También escribe el opúsculo *De principiis naturae* (1252-1256), bajo la lectura de Averroes; y a continuación el opúsculo *De ente et essentia* (1252-1256) bajo la lectura de Avicena.

En 1256 es nombrado en París *Magister in sacra pagina*. Antes hubo de culminar (durante cuatro años) su Bachillerato Bíblico y su Bachillerato Sentenciario. Termina luego sus *Comentarios a las Sentencias*, probablemente muy ampliados ya respecto a los dictados en los cursos[8]. No estamos, pues, ante una simple *reportatio* hecha por un estudiante mientras Tomás explicaba, sino una obra revisada por el propio autor[9]. En ella apunta por

---

[8] Sobre algunos contenidos importantes de este *Comentario a las Sentencias*, cfr. Ch. Lohr, *St. Thomas Aquinas Scriptum Super Sententiis: an index of authorities cited*, Avebury, Aldershot, 1980; B. Bernardi, *Studio sul significato di 'esse', 'forma', 'essentia', nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino*, Lang, Bern, 1984; F. Ruello, *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d'Aquin de 1243 à 1254*, Nauwelaerts, Louvain, 1969; F. Emery, *La Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995.

[9] Se conservan 78 manuscritos del Libro I, 105 del Libro II, 100 del Libro III, 167 del Libro IV. Hay además un autógrafo manuscrito del tercer libro, conservado en *Vat. Lat*. 9851, fol 11ra-99vb (III d4 q2 a2 arg5 hasta d34 q2 a2 sol2 ad2). Este autógrafo ha sido estudiado por Antoine Dondaine en *Sécrétaires de saint Thomas*, Commissio Leonina, Romae ad Sanctae Sabinae, 1956; y por Pierre-Marie Gils, "Textes inédites de S. Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1961 (45), pp. 201-228, 445-462, 609-628. El Comentario editado que Santo Tomás hizo al Tercer Libro proviene de ese autógrafo, una vez revisado y corregido por el autor sobre

encima de Lombardo, siendo sus planteamientos metafísicos, antropológicos y éticos de mayor calado intelectual y filosófico[10]. Probablemente sus más de 5.000 páginas quedaron listas para editar hacia el año 1257. En ese tiempo escribe además en defensa de la vida religiosa: *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* (1256).

De 1256 a 1259 tiene en París el cargo de Maestro y Regente de la cátedra de extranjeros. Tuvo como Bachiller ayudante a Anibaldo degli Anibaldi (después cardenal), quien hizo un resumen de los comentarios de Santo Tomás a las *Sentencias*. Son ahora tres sus funciones: *legere*, *disputare*, *praedicare*. *Legere* significa comentar el texto de la *Biblia* o las *Sentencias*. *Disputare* consiste en establecer una pedagogía activa, mediante objeciones y respuestas sobre un tema dado, mostrando maestría en el manejo del método dialéctico: ya no hay texto, sino discusión. Al respecto, Santo Tomás desarrolla durante tres años escolares (1256-1259) la *Quaestio disputata De Veritate*; y escribe también *Super Boetium De Trinitate* (1258); inicia la *Summa Contra Gentiles* (I, hasta cap. 53); escribe *Quodlibet VII-XI* y la *Expositio libri Boetii De ebdomadibus*. En fin, *Praedicare*: predica sobre el *Pater*, el *Ave Maria*, el *Credo* y el *Decálogo*.

En 1259 regresa a Italia. Entre 1259 y 1261 reside en Anagni (visitando Nápoles en 1260). Allí escribe*: Super Iob; Catena aurea (Mateo); Contra errores Graecorum; Summa contra Gentiles* (II y III).

De 1261 a 1265 reside en Orvieto (visitando Perusa en 1262, Roma en 1263 y Viterbo en 1264). Escribe: *Summa contra Gentiles* (IV); *Glossa continua super Evangelia* o *Catena aurea* (1262-1263); *Expositio super Iob ad litteram* (1261-65); *Super librum Dionysii De divinis nominibus* (1265).

Y de 1265 a 1267 reside en Roma. Acomete allí –como indicó Ptolomeo de Lucca– una nueva redacción o exposición del Comentario sobre el Pri-

---

una copia. Cfr. A. Hayen, "Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1937 (9), pp. 219-236.

[10] Así lo declaraba su primer biógrafo, Guillermo de Tocco en su *Ystoria sancti Thome de Aquino*: "En sus lecciones introducía nuevos artículos, encontraba un modo nuevo y claro de resolver las cuestiones, añadiendo en las soluciones razones nuevas" (XV, 15-28). Como Tocco no pudo estar en París cuando el Aquinate explicaba, algunos críticos sostienen que sus frases sólo son un préstamo literario, cuya fuente es Tomás de Celano. Cfr. Réné-Antoine Gauthier, *Somme contre les Gentils de Saint Thomas d'Aquin*, Éditions Universitaires, París, 1993, 93. Sea del testimonio de Tocco lo que fuere, lo cierto es que basta seguir el desarrollo que imprime Santo Tomás a su *Comentario* para darse cuenta de que lo dicho por Tocco es completamente cierto: comparecen novedosamente ahí también los *magistri* antiguos y modernos, así como una abundante documentación: no sólo sobre autores cristianos, sino sobre fuentes filosóficas y científicas.

mer Libro de las *Sentencias*. Aparte del testimonio de Ptolomeo de Lucca, existe un manuscrito de Oxford (*Lincoln College*, ms. lat. 95) que parece demostrar esto y que L. Boyle ha identificado como una *reportatio* de aquella revisión romana (1265-66) del primer Libro parisino de las *Sentencias*. Ese manuscrito de Oxford menciona una *alia lectura fratris Thome*: sus anotaciones pertenecen a un anónimo que se inspira fielmente en Tomás; incluso dicen mucho más que el antiguo texto parisino, debiéndose el contenido en realidad al mismo Tomás; el anónimo amanuense pudo tener en sus manos las clases romanas que el Aquinate impartió en 1265/66 e hizo en los márgenes una "alia lectura" de las *Sentencias*, sobre el texto del comentario de París[11]. Asimismo, en Roma empieza la redacción de la *Suma Teológica* (*Prima Pars*): aquí, al pasar de las *Sentencias* a la *Suma,* se aprecia un progreso muy sensible en muchos puntos. Pues en la *Suma* apenas se cita ya a Lombardo, y las cuarenta veces que lo hace se refiere a él como simple autoridad, a veces incluso rechazada. Escribe también*: Catena aurea (Marcos, Lucas, Juan). De potentia* (1265-66)*; Sententia libri De anima* (1265-66)*; Compendium theologiae; Quaestio disputatae De spiritualibus creaturis* (1267-68).

De 1267 a 1268 reside en Viterbo (visitando Todi en 1266 y Lucca en 1267). Empieza la *Prima Secundae* de la *Summa*; escribe *Sententia Libri De anima* (1267-1268) y *De regno ad regem Cypri* (1267).

En 1268 vuelve a París. Pasa en diciembre por Bolonia, Milán, Vercelli y Aosta. Llega a París en enero de 1269.

De 1269 a 1272 realiza su segundo profesorado en París. Trabaja incansablemente. Termina: *Sententia Libri De sensu et sensato* (1268-1270); *De perfectione spiritualis vitae* (1269); *Sententia super Physicam* (1268-1269); *Sententia Libri Politicorum* (1269-1272); *Sententia super Meteora* (1270); *Sententia Metaphysicam* (1271-1272); *Expositio Libri Peryermenias* (1270-1271); *Expositio Libri Posteriorum* I Pars, según la exposición de Juan de Venecia (1271). Acaba la *Prima Secundae* de la *Summa* (1271); *De substantiis separatis* (1271); *Secunda Secundae* (1271-1272). Termina *Lectura*

---

[11] Sobre los problemas suscitados por el llamado manuscrito de Oxford (*Lincoln College*, ms. lat. 95) cfr. Hyacinthe F. Dondaine: "Alia lectura fratris Thome? (Super I Sent.)", *MS* 42 (1980) 308-336; M. F. Johnson, "Alia lectura fratris thome: A list of the New Texts found in Lincoln College, Oxford, MS Last. 95", *RTAM* 57 (1990) 34-61. Léonard Eugène Boyle: *Facing history: a different Thomas Aquinas*, with an introduction by J.-P. Torrell, Louvain-La-Neuve, Federation Internationale des Instituts d'Etudes Médiévales, 2000. Cfr. también L. J. Bataillon: "Bulletin d'historie des doctrines médiévales", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1989 (73) 591; y Mark Johnson, "Alia lectura fratris Thomae. A List of the New Texts of St Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat 95", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1990 (57) 34-61.

super Matthaeum (año escolar 1269-1270); *De perfectione spiritualis vitae* (1269-1270); *In Ioannem* (1270-1272); *De malo* (1269-1271); *Quodlibet I-VI y XII*; *Quaestiones disputatae De virtutibus* (1269-1271); *Sententia Libri Ethicorum* (1271-1272); *De unitate intellectus contra Averroistas* (1270); *De aeternitate mundi* (1271); *Quaestio disputata De unione verbi incarnati* (1272); *Quodlibet I-IV y XII*; *Super librum De causis* (1272).

En el año 1272 vuelve a Italia. De 1272 a 1273 enseña en la Universidad de Nápoles. Escribe buena parte de la *Tertia Pars* de la *Summa* (qq 1-90, diciembre de 1273); *In Ad Romanos*; *Super Psalmos*; *Expositio Libri Posteriorum,* Pars II, según traducción de Moerbeke (1272); *Sententia super librum De Caelo et Mundo* (1272-1273); *Sententia super libros De generatione et corruptione* (1272-1273).

Pero en 1273 deja de escribir[12]. Descansa en el castillo de San Severino, parando antes en el convento de Salerno. En enero de 1274 emprende viaje al Concilio de Lyón; pero, enfermo, muere antes de llegar, en la abadía cisterciense de Fosanova el 7 de marzo de ese mismo año[13].

* * *

En cuanto al tratamiento metódico del *Comentario*, Santo Tomás comienza cada *distinctio* con una *divisio textus*, seguida de una serie de cuestiones distribuidas a su vez en artículos y, en algunos casos, también en subcuestiones (las *quaestiunculae*). Termina con una *expositio textus* que es un comentario literal[14].

---

12 Para lograr una panorámica aproximada de la bibliografía existente sobre Santo Tomás es imprescindible consultar: Vernon Josef Bourke: *Thomistic bibliography, 1920-1940,* McMullen, St. Louis, 1945. Pierre Félix Mandonnet: *Bibliographie thomiste*, por P. Mandonnet et J. Destrez (2ème. ed. rev. et complétée par M.-D. Chenu), Vrin, París, 1960. *Rassegna di letteratura tomistica,* Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1969-. C. D. Boulogne: *Saint Thomas d'Aquin, essai bibliographique,* París 1968.

13 Desde el momento de la muerte de Santo Tomás aparecieron duras invectivas contra él: en 1277, Etienne Tempier, obispo de París, condenó 219 proposiciones tachadas de heterodoxas, procurando que se abriera procedimiento contra la doctrina de Tomás; en 1277, Roberto Kilwardby, arzobispo dominico de Canterbury, condenó en Oxford proposiciones de inspiración tomista; y en 1284, Juan Pecham, arzobispo franciscano de Canterbury, confirmó (29 octubre) las condenas de su antecesor.

Ahora bien, el 18 de julio de 1323, Juan XXII proclamó la canonización de Tomás en Avignon. Y el 15 de abril de 1567 el papa san Pío V lo declaró "Doctor ecclesiae".

14 *Scriptum super Sententiis*, P. Mandonnet ed., 2 tomos, París 1929 (Libros I y II); M. F. Moos, ed., 2 tomos, París 1933 y 1947 (Libro III; Libro IV hasta la dist. 22); Parma, tomos

Entre los autores a los que Santo Tomás remite en su *Comentario* se encuentran los siguientes: Aristóteles, citado más de 2.000 veces (con 800 citas de la *Ética a Nicómaco*, 300 citas de la *Metafísica*, 300 de la *Física*, 250 citas del libro *De anima*). San Agustín, citado unas 1.000 veces; el Pseudo-Dionisio, 500 veces; San Gregorio Magno, 280 veces; Juan Damasceno, 240 veces. Pero no sólo estos, como se indicará en un elenco final.

A pesar de lo dicho sobre la importancia de la obra de Lombardo, cuando el lector actual empieza a leer el texto de las *Sentencias*, desea cuanto antes acabar el arduo florilegio, para pasar al jugoso, sencillo y profundo comentario de Santo Tomás, siempre "más allá de Lombardo", pues su contenido y su inspiración ya no son los de aquél. Por ejemplo, Lombardo escribe sólo una página para la distinción 33 del Libro Tercero; pero Santo Tomás despliega sobre ella nada menos que 3 cuestiones con 13 artículos a lo largo de 66 páginas.

b) Ejemplarización dinámica del orden real: salida y retorno

Santo Tomás organiza en su *Comentario* la teología con Dios como centro y todas las cosas a su alrededor, según la relación de *descensus* y *regressus*; o sea, en cuanto proceden de Él como origen y en cuanto vuelven a Él como fin último.

En el prólogo Santo Tomás explica bajo ese esquema la intención del *Libro de las Sentencias*. Propone en cuatro conceptos un proyecto teológico omniabarcante, teniendo a Cristo como protagonista: *manifestación* de los arcanos de la Divinidad; *producción* de las obras de las criaturas; *restauración* de las criaturas; *perfeccionamiento* de éstas, en el sentido de que "cada uno es perfecto en la medida que logra su fin". Cada uno de los Libros de Lombardo se aplicaría respectivamente a exponer uno de esos conceptos

1. La *manifestación* de la vida divina trinitaria pertenece a la sabiduría de Dios, pues si conocemos algo de Él, es preciso que de Él se derive. Esta manifestación se hace especialmente mediante el Hijo, Sabiduría y Verbo del Padre. Por Él hemos conocido que el Hijo, de modo inefable, procede del Padre; y que el Espíritu Santo procede de ambos. Comparece, pues, la Trinidad. El libro primero trata de esto.

6-7, 1/2; Vivès tomos 7-11. Cfr. las valiosas apreciaciones críticas de P. M. Gils, "Textes inédites de S. Thomas: les premières rédactions du Scriptum super Tertio Sententiarum", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1961 (45), 445-462 y 609-628.

2. La *producción* de las criaturas viene de Dios, pues Él posee de las cosas creadas la sabiduría especulativa y la operativa, "como el artífice la tiene de los artefactos". Santo Tomás hace hincapié en que esto también es atribuido especialmente al Hijo, por cuanto "es la imagen de Dios invisible, respecto a cuya forma todas las cosas han sido formadas". De suerte que el *orden* de la creación –el proceso temporal de las criaturas– tiene su causa ejemplar en "el eterno proceso de las Personas". Esta ejemplarización genética de la creación (apenas apuntada en Lombardo) es subrayada enérgicamente por el Aquinate, diciendo que "como lo que es primero es causa de lo que sucede después", resulta que "el proceso primero es la causa y la razón de toda procesión siguiente". Sólo que la criatura procede de Dios, fuera de aquella unidad de esencia en la que está contenido el fluir de las Personas. El libro segundo trata esta materia.

3. La *restauración* de las obras. Dado que una cosa "debe de ser reparada mediante lo que fue hecha", resulta que esta reparación ha sido llevada a cabo especialmente mediante el Hijo, "en cuanto que se hizo hombre, Él, quien, una vez que hubo reparado el estado del hombre, en cierto modo reparó todas las cosas que, a causa del hombre, fueron hechas". Esta restauración ocurre "con un cierto impulso de amor", haciéndose el mismo Cristo acueducto por el que corren los géneros de las diversas gracias para plantar la Iglesia. "Y ésta es la materia del libro tercero: en cuya primera parte se trata de los misterios de nuestra *reparación*; en la segunda, de las *gracias* que nos han sido conferidas mediante Cristo".

4. La *perfección*, "por la que las cosas son conservadas en su fin". Pues una cosa es bien gobernada o dispuesta cuando está colocada en su fin, al que desea naturalmente. Y esto pertenece también especialmente al Hijo de Dios, "quien nos ha conducido a la gloria de la heredad paterna". Ahora bien, para conseguir el fin se precisan dos pasos: preparación y conducción. Primero se exige una *preparación* –que sucede mediante los *sacramentos*–, pues "mediante ella se elimina todo lo que no corresponde al fin; así también Cristo, para llevarnos al fin de la gloria eterna, preparó la medicina de los *sacramentos*, con los que se hace desaparecer de nosotros la herida del pecado"; y lo que Cristo riega con los ríos de los sacramentos que fluyeron de su costado es dispensado por los ministros de la Iglesia. Segundo, se precisa que sean *conducidos* a la gloria los fieles de la Iglesia, dados a luz por Cristo con su sufrimiento: el fruto de este alumbramiento son los santos que están en la gloria, los cuales son la maduración de la obra de Cristo. "En esto se alude a la materia del libro cuarto; en cuya primera parte se trata de los *Sacramentos*; en la segunda, de la gloria de la *Resurrección*".

Como ha quedado apuntado, Santo Tomás conecta metódicamente este dinamismo de *exitus* (*manifestación* divina, *producción* de las criaturas) y

reditus (*restauración* y *perfeccionamiento*) con la doble relación interna de la vida íntima de Dios: de un lado, la procesión del Verbo a partir del Padre da más profundidad a la eficiencia de Dios en la creación; de otro lado, la espiración del Espíritu Santo modula la causalidad formal de la gracia que permite el regreso de las criaturas a Dios. Todas las criaturas, tanto las espirituales como las materiales, aparecen profundamente dinamizadas:

> "En la salida de las criaturas a partir del primer principio se considera un cierto proceso circular o de retorno, en cuanto que todas las cosas vuelven, como al fin, a aquello de lo que habían salido como del principio. Y, por esto, es necesario que la vuelta o retorno al fin sea considerado según las mismas cosas con las que se produjo la salida. Así pues, de la misma manera que la procesión de las personas es la razón de que las criaturas sean producidas del primer principio, así también la misma procesión es la razón de que vuelvan al fin, ya que, como hemos sido creados mediante el Hijo y el Espíritu Santo, así también, por ellos, estaremos unidos al fin último […].
>
> Según esto, la procesión de las personas divinas hacia las criaturas puede considerarse de dos modos. Primero, en cuanto que es la razón de que *salgan* del principio; y, así, la procesión es considerada según los dones naturales, en los que subsistimos, como dice Dionisio: que la sabiduría o bondad divinas proceden hacia las criaturas […]. Segundo, también puede ser considerada en cuanto que es la razón de que *retornen* o vuelvan al fin; y esta procesión sucede sólo según los dones que nos unen próximamente al fin último: a Dios; y estos dones son la gracia santificante y la gloria"[15].

Desde este enfoque sistemático, la distinción agustiniana entre *res* y *signa* queda realmente en segundo lugar.

Y aunque puede afirmarse que el influjo del esquema neoplatónico (de *exitus* y *reditus*) es claro en ese planteamiento, la conexión que hace Santo Tomás entre la circularidad del orden real y la dinámica de la vida divina, tanto en su constitución interior como en su proyección externa, inyecta en el antiguo esquema neoplatónico unas posibilidades sorprendentes de conte-

---

[15] *In I Sent* d14 q2 a2. Así también: "Y dado que las procesiones eternas de las personas son causa y razón de toda la producción de las criaturas, por eso es preciso que, de la misma manera que la generación del Hijo es la razón de toda la producción de la criatura, en la medida que se dice que el Padre ha hecho todas las cosas en el Hijo, así también que el amor del Padre, tendente al Hijo como a su objeto, sea la razón en la que Dios concede copiosamente todo efecto de amor a las criaturas; y de ahí sucede que el Espíritu Santo, que es el amor con el que el Padre ama al Hijo, es también el amor con el que ama a la criatura, impartiéndole su perfección", *In I Sent* d14 q1 a1.

nido y de método: tanto las divinas personas como los dones naturales y los sobrenaturales son acentuados verticalmente por la causalidad ejemplar que tensa todo el anillo creatural de salida y retorno:

> "De la misma manera que, en la salida [*exitu*] que las cosas hacen del principio, se dice que la bondad divina procede hacia las criaturas, en cuanto que en la criatura está representada, por semejanza, la bondad divina recibida en ella, así también, se entiende que la procesión de la divina persona está en la reconducción de la criatura racional a Dios, en cuanto que la propia relación de la misma persona divina está representada en el alma mediante una cierta imagen recibida que es modelada ejemplarmente y originada [*exemplata et originata*] por la misma propiedad de la relación eterna; y así como el modo propio por el que el Espíritu Santo se refiere al Padre es el amor, también el modo propio por el que el Hijo se refiere al Padre es una palabra suya [*verbum ipsius*] que lo manifiesta.
>
> Por lo tanto, de la misma manera que el Espíritu Santo procede invisiblemente para estar en la mente por el don del amor, así también lo está el Hijo por el don de la sabiduría: en este don se halla la manifestación del Padre mismo que es al último al que recurrimos. Y dado que la semejanza con lo que es propio de las personas divinas se produce en nosotros por la recepción de esos dos dones, de ahí que, por el nuevo modo de ser, y en cuanto que una realidad está en su semejanza, se dice que las personas divinas están en nosotros, en la medida en que nos asemejamos a ellas de un modo nuevo […].
>
> Además, como las cosas dichas son originadas por lo que es propio de las personas, así también, solamente en virtud de las personas divinas consiguen su efecto de unirse al fin: puesto que en la forma impresa por un agente está la virtud del que la imprime. Por lo tanto, en la recepción de este género de dones, las personas divinas son poseídas, de un modo nuevo, como conducentes a un fin, o como que unen a él"[16].

* * *

También en la *Suma Teológica* Santo Tomás vuelve a organizar la teología siguiendo el orden de *exitus* y *reditus* –cuya lejana pauta está en el modelo neoplatónico de emanación y retorno–. Busca fundar una teología del Dios viviente en su Hijo, Cristo, que es la Sabiduría divina, y a cuya comunión beatífica se han de volver los hombres[17].

---

[16] *In I Sent* d15 q4 a1.

[17] Cfr. F. Emery: *La Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et ses précurseurs Albert la Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995,

Quizás por la unidad de enfoque que se mantiene en ambas obras, podríamos creer que es obligado hacer algún tipo de comparación entre el *Comentario a las Sentencias* y la *Suma Teológica*, para extraer concordancias. Ya advirtió Chenu que ese intento tiene sus límites; pues sería poco fecundo si se conforma con consultar la obra de juventud sólo "para encontrar algunas fórmulas y argumentos" que acompasen la lectura de la *Suma*; o para buscar concordancias y lugares paralelos; o para explicar mediante amplios textos de la *Sentencias* algunos pasajes concisos de la *Suma*. Es más fundado y provechoso buscar principalmente en cada una de esas obras el momento genético de aquellas intuiciones fundamentales que las hace desplegarse. Por ejemplo, como indica Weisheipl, en filosofía: la distinción real entre ser y esencia en las criaturas, la ausencia de composición hilemórfica en las sustancias separadas, la pura potencialidad de la materia primera, la unidad de la forma sustancial en las criaturas corpóreas, la teoría del intelecto agente y del intelecto posible en el hombre como potencias del alma individual, la afirmación de que la materia determinada o signada por la cantidad es el único principio de la individuación natural; y en teología: la unión hipostática de la naturaleza humana en Cristo, la transustanciación del pan y del vino en el Cuerpo y Sangre de Cristo, la diferencia y distinción infinita entre naturaleza y gracia. Y desde luego, en la *Suma* no está tan explícita, como en el *Comentario a las Sentencias*, la teología del signo o el concepto de filiación.

El *Comentario* es una obra eminente y talentosa, y en lo sustancial representa ya el genuino pensamiento de Santo Tomás en filosofía y en teología; cuestión distinta es la evidente maduración filosófica y teológica paulatina del Aquinate. Sólo unas pocas teorías secundarias que expone en su *Comentario* son más tarde abandonadas[18]. Tanto en las *Quaestiones Disputatae* como en la *Summa Theologiae* se aprecia no sólo un progreso cualitativo y técnico, sino una visión más orgánica. De ahí que algunos intentos de ordenar concordancias, observando el punto focal central y el progreso cualitativo de la doctrina, no sean ensayos despreciables[19].

249-301; M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez saint Thomas d'Aquin,* Beauchesne, París, 1974, 109-290.

[18] Dichas teorías discrepantes fueron recogidas y justificadas adecuadamente por Capreolo (†1444) a lo largo de sus *Defensiones Theologiae* (1409-1433), que se organizan en forma de tesis o conclusiones, al filo de los cuatro libros del *Comentario a las Sentencias* de Santo Tomás. Las *Defensiones* de Capreolo configuran un acertado epítome sistemático de textos sacados de las obras de Santo Tomás.

[19] R.-A. Gauthier, "Les *Articuli in quibus frater Thomas melius dicit in Summa quam in Scriptis*", *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1952 (19), 271-326. Los números 1797-1800 del *Bulletin Thomiste* dan cuenta (pp. 935-943) de otros intentos similares.

II. TENSIÓN Y GOZO EN LA VOLUNTAD HUMANA

1. La voluntad y los fines. Estructura del gozo

a) Sólo cabe gozar lo infinito

Si el círculo de *exitus* y *reditus* funda en la obra de Santo Tomás un brillante planteamiento sistemático objetivo, no deja de aparecer continuamente en su obra el método subjetivo –la disposición interior– que Lombardo había acordado en su distinción entre usar y gozar (*uti et frui*).

Pero el gozo aparece en el esquema del Aquinate bajo una estructura psicológica muy matizada ónticamente. En virtud de que el gozo es el punto culminante de la aspiración humana, la voluntad se convierte en un centro de atención sistemática, también en los distintos autores que comentan a Lombardo. Por la sencilla razón de que la voluntad pone en movimiento todo el organismo psíquico –impulsando, reteniendo, impidiendo–, desde la inteligencia a los sentidos. Y se trata, en última instancia, de comprender la estructura óntica de la libertad humana que se actualiza para gozar de Dios. Por eso se preguntaban, en primer lugar, los comentadores de Lombardo si el gozo es un acto de la voluntad.

Con su buen sentido común, San Buenaventura advertía –en el *Comentario a las Sentencias*– que cuando gozar se toma *esencialmente* es un acto de la voluntad; pero cuando se toma *dispositivamente* es también un acto de las demás facultades. En este segundo caso, gozar conviene a todas las facultades. Pues de tres modos puede definirse el gozar. Primero, de una manera *común*, cuando expresa un movimiento con *placer*: gozar es usar con placer. Segundo, en sentido *propio*, expresa un movimiento con *reposo*: gozar es

---

Existen varios léxicos que recogen por orden alfabético los conceptos teológicos y filosóficos acuñados por Santo Tomás a lo largo de todas sus obras. Cabe citar, aparte del más antiguo de Pietro da Bergamo (*Tabula Aurea. In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii doctoris*, Editiones Paulinae, Alba, 1960) el de Roberto Busa, *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1974 ss. Es muy completo el de Roy Joseph Deferrari, *A lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works*, v. 1-5, by Roy J. Deferrari and Inviolata Barry, with the technical collaboration of Ignatius McGuiness, Catholic University of America Press, Washington, 1948; *A complete Index of the Summa Theologica of s. Thomas Aquin*, Washington, 1956. Y por su concisión y precisión es recomendable el de Ludwig Schütz, *Thomas-Lexikon* (1895), reimpr. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1958. Hay otros, algo más convencionales, como el de M. Stockammer (ed.), *Thomas Aquinas Dictionary*, New York, 1965.

estar con amor en alguna cosa por sí misma. Tercero, en sentido *propísimo*, que abarca los dos anteriores momentos, a saber, el reposo y el placer. En los tres sentidos, el gozar expresa placer o reposo o ambas cosas, y todas esas cosas tienen razón de bien, el cual es el objeto de la voluntad. Por tanto, hablando esencialmente, gozar es un acto de la voluntad. Pero como la voluntad ni se place ni reposa si no es en aquello que conoce o por fe o por conceptos, y también en aquello que tiene o por esperanza o en la realidad misma, por tanto, el acto de las demás facultades se disponen a esto y no son el mismo gozar, hablando esencialmente. Gozar, pues, no se define por un acto de conocimiento, sino de placer. Y no brota de la fe y la esperanza, sino del amor, porque amar compete al apetito inmediato, el cual propiamente goza[20].

En esta solución principal, a saber, que el gozo es un acto de la voluntad originado por el amor, están de acuerdo todos los grandes maestros –como el Doctor Seráfico, el Doctor Angélico y el Doctor Sutil–, sean cuales fueren sus correspondientes doctrinas psicológicas en torno a la relación entre la inteligencia y la voluntad.

Pues bien, si gozar expresa, en sentido propio, un movimiento con placer y reposo, San Buenaventura no tiene duda de que *sólo Dios* ha de ser gozado[21]. Lo mismo piensa Santo Tomás. Y eso justifica la posición del tema del gozo en la primera distinción del Maestro de las *Sentencias*. Aunque si el gozo se entiende en sentido común, expresando un movimiento con placer solamente, el hombre puede gozar de todas las cosas que espiritualmente deleitan y están unidas al fin, como son los dones y las virtudes, gozándolas de modo debido. Pero de la primera manera sólo Dios ha de ser gozado. Porque el alma no puede tener su fin suficiente si no es en un bien al cual está orientada; éste es el bien sumo, que es superior al alma, y es un bien infinito que excede todas las potencias del alma.

El Doctor Seráfico y el Doctor Sutil enseñan que el *gozo* presupone como disposición un conocimiento o una visión, aunque en sentido esencial sea un acto de la voluntad que implica amor y placer, o mejor, es formalmente una acción de la voluntad –una adhesión amorosa– seguida inseparablemente de un sentimiento de placer. Sin embargo, para el Doctor Angélico el gozo es formalmente el mismo placer, aunque no cualquier tipo de placer, sino el final, el que está unido al reposo: el gozo no es amor, sino de manera connotativa y causal.

Para explicar su postura, Santo Tomás indica que el fin no sólo es la realidad que se *intenta* poseer, sino también la *posesión* de esa realidad. Y como

---

[20] San Buenaventura, *In I Sent* d1 a1 q1.

[21] San Buenaventura, *In I Sent* d1 a3 q2.

para él no hay dos fines distintos, Dios y la visión de Dios, no puede ser distinto el gozo con que disfrutaremos de Dios y el gozo con que disfrutaremos la felicidad subjetiva, que es esencialmente la misma visión de Dios. El gozo máximo, la fruición beatífica, tiene como referente objetivo no sólo a Dios, sino también la visión por la que vemos a Dios, y con el mismo gozo disfrutaremos de ambos. A pesar de esta identificación, existe una jerarquía de presencia: uno es el fin en sí mismo considerado, otro es el fin meramente aplicado al primero[22]. "Pues Dios es el último fin, como realidad que se busca en última instancia, y el gozo no es otra cosa que la posesión de ese último fin. Y como no hay dos fines distintos, Dios y el disfrute de Dios, así la razón de ser del gozo es la misma cuando gozamos de Dios y cuando gozamos del disfrute divino"[23].

En resumen, el gozo (*frui*) es una flexión del amor: un placer experimentado acerca de lo último que se anhela, el fin. Como el gozo es fruición –palabra derivada de *fruto*, que es lo último que se espera del árbol, para experimentarlo con suavidad–, el gozo pertenece al amor como un disfrute que alguien tiene de lo último que se anhela, a saber, del fin[24]. Y dado que el fin y el bien son el objeto de la voluntad, a ésta pertenece el acto del gozo[25].

Respecto de la voluntad, el gozo y el amor son operaciones eminentes, pero por distintos aspectos: pues el amor es el principio que mueve todos los afectos; mientras que el gozo es el fin de ellos[26]. Por eso, en el orden de la eficiencia el amor precede al deseo, y el deseo al gozo; pero en el orden de la finalidad el gozo pretendido provoca el deseo y el amor; pues gozar consiste en disfrutar del bien: es fin en cierto modo, lo mismo que lo es el bien. En tal sentido, el gozo es mejor que el amor, pues es el fin del amor[27].

Se acaba de decir que el gozo no es, en sentido estricto, amor, sino placer: disfrute de lo absolutamente último, en lo que alguien se deleita, como en un

---

[22] "El objeto de la operación es lo que la termina y perfecciona, siendo el fin de ella; luego es imposible que la operación tenga razón de fin último. Pero como el objeto no es pretendido sino por la operación, se identifican el apetito de operación y el apetito de objeto. Por eso, aunque disfrutamos de algún modo del mismo gozo, esto ocurre en cuanto que el gozo nos une a Dios y por el mismo gozo disfrutamos del fin y de la operación cuyo objeto es el fin último; al igual que por la misma operación entiendo el objeto inteligible y entiendo que entiendo". *In I Sent* d1 q2 a1.

[23] *STh* I-II q3 a3.

[24] *STh* I-II q11 a3.

[25] *STh* I-II q11 a1.

[26] *CG* I c91.

[27] *STh* I-II q25 a2.

fruto o fin[28]. Mas para ser felices, necesitamos antes ver o comprender perfectamente el fin inteligible; necesitamos además abarcarlo en su propia presencia; y necesitamos disfrutarlo, lo cual implica un reposo –gozo– del amante en el amado[29]. Por lo tanto, el gozo no es estrictamente un amor[30], el cual no es fruición, sino *complacencia*: antes de que yo posea el bien que amo, éste no me deleita, aunque lo amo y me complace. Ni es lo mismo decir "te amo" o "me complazco en ti" que decir "me gozo en ti". Puedo complacerme en el bien ausente, pero no puedo gozarme todavía en él. Está, pues, claro que el gozo –o el disfrute, el deleite, el placer y tantos otros términos que indican reposo de la facultad– difiere realmente del amor. Genéticamente el amor precede al deseo, y el deseo al gozo[31].

b) Gozo y felicidad

Ningún acto de la voluntad –como la volición o el gozo– son esencialmente la felicidad. En la *Summa contra Gentes* explica ampliamente esta tesis: si un acto de la voluntad fuese la felicidad misma, este acto sería o el amar, o el desear, o el gozar. Primero, *amar* no puede ser el fin último; ya que se ama un bien no sólo cuando se tiene, sino también cuando no se posee: por amor acontece que lo no poseído se busca con deseo. Ahora bien, si el amor de lo que ya se tiene es más perfecto, ello se debe a la posesión misma del bien amado. Luego una cosa es tener un bien, que es el fin, y otra

---

[28] *STh* I-II q11 a3.

[29] *STh* I-II q4 a3.

[30] "El agente natural provoca un doble efecto en el paciente: pues en primer lugar le da la forma; y, en segundo lugar, le da el movimiento correspondiente a la forma, como el generante da al cuerpo la levedad y el movimiento [de ascensión] correspondiente a ésta; y la misma levedad o gravedad, que es el principio del movimiento a su lugar connatural, puede llamarse en cierta manera un amor natural. Así, de igual manera, también lo apetecible da o pone en el apetito primeramente una tensión hacia él, que es la complacencia del apetito en lo apetecible; y de ésta se sigue el movimiento del apetito hacia lo apetecible; así, pues, el movimiento apetitivo se produce *circularmente*, como se dice en III *De Anima*. Porque lo apetecible mueve al apetito imprimiéndose de algún modo en su intención, y el apetito tiende luego hacia lo apetecible para conseguirlo realmente; de suerte que el fin del movimiento se encuentra donde estuvo el principio. La primera inmutación del apetito por lo apetecible se llama *amor*, el cual no es nada más que cierta complacencia; y en segundo lugar se sigue el movimiento hacia lo apetecible, que es el *deseo*; y en tercer lugar, el reposo, que es el *gozo*" (*STh* I-II q26 a2).

[31] *STh* I-II q25 a2.

amar: pues antes de la posesión el amor es imperfecto, pero después de la posesión es perfecto. Segundo, es imposible que el *deseo* sea el fin último: porque hay deseo, en la medida en que la voluntad tiende hacia lo que todavía no posee; y esto va en contra de la razón de fin último. Tercero, tampoco el *gozo* es el último fin: porque el mismo hecho de poseer el bien es causa de gozo; gozamos o cuando sentimos el bien que ahora tenemos, o cuando nos acordamos de haberlo tenido antes, o cuando esperamos tenerlo en el futuro.

Por tanto, ningún acto de la voluntad puede ser sustancialmente la misma felicidad[32]. Pues para la felicidad se requieren dos cosas: primera, el ser mismo de la felicidad; otra, el disfrute que la acompaña, el cual es un accidente necesario suyo. Santo Tomás repite que esencialmente la felicidad no está constituida por un acto de la voluntad, sino del *entendimiento*: pues el gozo brota en la voluntad por el hecho de que el fin está presente; aunque no a la inversa: el fin no se hace presente por el hecho de que la voluntad se goce en él. Es preciso, pues, que haya algo distinto del acto de la voluntad, por cuyo medio se le haga presente ese fin. Es cierto que inicialmente deseamos la posesión del fin espiritual, pero sólo lo conseguimos cuando se nos hace presente por un acto intelectual; y sólo entonces la voluntad descansa con gozo en el fin ya logrado. "Por consiguiente, la esencia de la felicidad consiste en un acto del entendimiento; aunque a la voluntad pertenece el gozo consiguiente a la felicidad"[33].

2. La voluntad y los medios: estructura del uso

Si el gozo es la etapa definitiva en la posesión del fin (amor - deseo - gozo), el uso es el momento culminante en la ordenación de los medios (elección - consentimiento - uso). En sentido propio, el uso es solamente una relación, una conexión de los medios, de las cosas ordenadas al fin. Además, no hace referencia de los medios al fin como realidad objetiva, sino al fin como posesión subjetiva del hombre[34].

---

[32] *CG* III c26.

[33] *STh* I-II q3 a4.

[34] "Usar entraña la aplicación de una cosa a algo; y lo que se aplica a algo tiene la índole de lo que está dispuesto para el fin. De ahí que sólo se usa lo que está dispuesto para el fin. Por eso, se llaman *útiles* las cosas idóneamente dispuestas para un fin; por lo que a veces la utilidad es llamada uso. Debe, no obstante, notarse que el último fin puede considerarse de dos maneras: absolutamente y relativamente. Porque el fin puede significar ya la realidad misma,

De modo que para Santo Tomás el uso es una aplicación a la acción, por lo que ha de atribuirse originariamente a la voluntad, pues ésta es la que mueve las demás potencias a sus actos, o sea, las aplica a la acción.

Teniendo presente la posibilidad de aplicar una facultad a otra, San Buenaventura indicó que hay cinco modos en que puede tomarse el "uso", del más común al menos común: pues en sentido amplísimo o comunísimo es un acto que conviene a toda facultad; y en sentido estrictísimo es un acto de la sola voluntad[35].

a) En sentido *comunísimo*, se contrapone a ocio u *ociosidad*: es la operación natural debida a una cosa, operación a la que una cosa se ordena.

b) En sentido *común*, el uso se contrapone a la falta de costumbre: uso es el acto emitido frecuentemente por una facultad, de modo que lo que el uso añade al acto es solamente la frecuencia.

c) En sentido *propio* se contrapone a los hábitos intelectuales, como la ciencia: usar es asumir algo en la facultad de la voluntad: es, pues, un acto de la voluntad.

d) En sentido *más propio* se contrapone al acto que *aquieta* una tensión, es decir, al gozo: usar es el hecho de que la facultad volitiva asuma algo en función de otra cosa; se trata de un acto referencial.

e) En sentido *propísimo* se contrapone al acto desordenado, es decir, al abuso: usar es referir lo útil a lo que merece la pena ser gozado.

En resumen, en su sentido comunísimo o meramente común es un acto de cualquier potencia o facultad; pero en sentido propio, más propio y propísimo es un acto de la voluntad.

Sólo cuando es dueña de su acto se dice que una facultad usa de su acto; y tal facultad es sólo la voluntad. Las demás potencias realizan el uso de modo material y pasivo: o sea, son puestas en relación por la voluntad. Ocurre que también la razón puede relacionar, a saber, pensando y deduciendo –como las premisas son referidas a la conclusión–; por eso, San Buenaventura indica que, en el caso del uso en sentido propio, solamente se trata de referir, mediante *inclinación,* una potencia a alguna cosa, lo cual es propio

---

ya la obtención y posesión de esa realidad –como para el avaro el fin es o el dinero o la posesión del dinero–. Por eso, es claro que, en sentido absoluto, el fin último es la realidad misma, pues la posesión del dinero es buena sólo porque es bueno el dinero. Mas, en sentido relativo –o por referencia a alguien–, el fin último es la posesión de la realidad; pues el avaro no buscaría el dinero, si no es para poseerlo. De ahí que, en sentido absoluto y propio, el hombre *goza* del dinero en cuanto ha puesto en él su último fin; mas en la medida que lo refiere a la posesión, entonces *usa* de él". *STh* I-II q16 a3.

35 San Buenaventura, *In I Sent* d1 a1 q1.

de la voluntad, porque ella puede asumir algo descansando en él o puede asumirlo poniéndose en tensión hacia él, y eso es usar[36]. En sentido activo, pues, el uso sólo conviene a la voluntad.

Durando, por su parte, había indicado la conveniencia fenomenológica de distinguir entre *usar* y *uso*, pues el uso da nombre a la operación a la que la cosa se aplica: como cortar –para lo cual se aplica el cuchillo– es el uso del cuchillo; y ver es el uso del ojo. Pero usar es aplicar la cosa a su uso: de modo que el usar se compara con el uso como el mover con el movimiento; y dado que mover es causar el movimiento, usar es causar el uso. Ahora bien, el que mueve o motor causa el movimiento moviendo naturalmente o moviendo libremente; pero el que usa causa el uso sólo libremente. Por eso Durando afirma que el uso puede existir subjetivamente tanto en la potencia cognoscitiva como en la apetitiva y en la ejecutiva[37], pero usar sólo existe subjetivamente en la voluntad. También para Santo Tomás existe diferencia entre usar –que es propio de la voluntad– y el uso –que es propio de cualquier potencia, aunque principalmente se atribuya a la voluntad–. Sin embargo, casi siempre toma indiferentemente el uno por el otro[38].

---

[36] Para San Buenaventura, *usar de algo* puede hacerse de cuatro maneras. Primero, como de un instrumento por el que operamos, como si alguien usara de un órgano; pero de esta manera no es posible usar de todas las cosas: por ejemplo, de las *facultades* que son puramente naturales –si se toma *usar* en sentido propio–. Segundo, como de un *hábito* –v. gr., la virtud– por el que regulamos nuestra vida, y así no usamos rectamente de todas las cosas, como del hábito vicioso, puesto que por él degeneramos. Tercero, como de un *acto* por el que nos movemos, y así ocurre que no todo acto es usado bien. Cuarto, como de un *objeto* al que nos inclinamos, y ocurre que todas las cosas son objeto de uso y de abuso.

Pues bien, la voluntad puede asumir todas las cosas para aprobarlas o rechazarlas. Y de una manera usamos los bienes, y de otra los males. Ahora bien, la razón de ordenación al bien no se da solamente en el ordenante, sino también en lo ordenado, porque de suyo las cosas que son esencialmente bienes son usables y ordenables; pero tratándose de los males, la razón de ordenación no está en las cosas ordenadas, sino más bien en el ordenante; y en tal sentido no cabe decir que los males son de suyo usables.

[37] Durando, *In I Sent* d1 q3.

[38] "El uso de una cosa implica la aplicación de esta a una operación cualquiera; por eso, una operación a la que aplicamos una cosa se llama el uso de ella; como cabalgar es usar del caballo, y golpear es usar del báculo. Ahora bien, aplicamos a la operación tanto los principios interiores de obrar, v. gr. las potencias del alma, o los miembros del cuerpo –y así aplicamos el entendimiento a entender o el ojo a ver–, como las mismas cosas exteriores, v. gr., el bastón para golpear. Pero es evidente que no aplicamos las cosas exteriores a la acción sino mediante los principios internos, que son o las potencias del alma, o los hábitos de las facultades, o los órganos que son miembros del cuerpo. Ahora bien, la voluntad mueve las demás potencias a sus actos, y esto es aplicarlas a la acción. Por lo tanto, es claro que el uso corresponde primera y principalmente a la voluntad como a primer motor, a la razón como facultad

3. El gozo y la libertad

Santo Tomás se pregunta si la voluntad humana goza del fin último comprendido por el entendimiento. Este interrogante tiene un enorme calado filosófico, pues desde él comienzan a separarse los dos grandes sistemas psicológicos de la baja Edad Media: el tomista y el escotista. Y en él se decide la comprensión de la libertad.

El principal asunto de la anterior pregunta lo veía Escoto en el hecho de que nada hay tan importante en la potestad de la voluntad como la misma voluntad. Y si el acto de la voluntad está en la potestad de la voluntad mediatamente, mucho más lo estará inmediatamente. Pues bien, la voluntad tiene el poder, mediante el entendimiento, de querer el fin y no quererlo; pero el entendimiento puede ser apartado por ella de la consideración del fin y, una vez hecho esto, no quererlo ya. Esto significa –según Escoto– que primigeniamente la voluntad puede no querer incluso cuando se mantiene la consideración intelectual del fin[39].

Escoto acepta usar el paralelismo funcional –que también utilizó Santo Tomás, como veremos– entre el entendimiento y la voluntad. Como en el entendimiento hay dos actos de asentir a un juicio –uno por el que se asiente a algo verdadero por razón de sí mismo (*propter se*), como a un principio; el otro por el que se asiente a algún juicio verdadero no por razón de sí mismo, sino por razón de otro verdadero, como cuando se asiente a la conclusión–, de modo similar, hay en la voluntad dos actos de asentir a lo bueno: uno, por el que se asiente a lo bueno por razón de sí mismo; otro, por el que se asiente a algo bueno por razón de otro al que se refiere aquello bueno, como se asiente a la conclusión por razón del principio, porque la conclusión tiene su verdad del principio. "Y al igual que en la mente hay una doble afirmación, por razón de sí y por razón de otro, así hay en el apetito una doble adhesión, por razón de sí y por razón de otro"[40].

Pero Escoto desintegra este paralelismo, afirmando que hay entre ambos una doble diferencia, no tanto por el lado objetivo, cuanto por el subjetivo.

---

directiva y a las demás potencias como ejecutoras, ya que éstas se relacionan con la voluntad, que las aplica a la acción, como el instrumento con la causa principal. Y como la acción no se atribuye, en sentido propio, al instrumento, sino al agente principal, como la edificación al arquitecto y no a sus instrumentos, es claro que el uso es, con propiedad, acto de la voluntad". *STh* I q16 a1.

39 Duns Escoto, *In I Sent* d1 q4 a1

40 Duns Escoto, *In I Sent* d1 p2 q1 n66.

En primer lugar, en la esfera intelectual, los dos actos aludidos del entendimiento se distinguen por la naturaleza de los *objetos* (*ex natura objectorum*), pues son distintos por la distinta evidencia de una y de otra verdad, por lo cual tienen distintos objetos que les corresponden y los causan; pero en la esfera volitiva ocurre que los dos asentimientos no provienen de la distinción de los objetos, sino del distinto acto de la potencia libre (*ex distincto actu potentiae liberae*), que acepta de este o de aquel modo su objeto, porque está en su poder obrar de un modo o de otro, poniéndose o no en relación (*in potestate eius est sic vel sic agere, referendo vel non referendo*); “y por eso, a estos actos no corresponden objetos propios distintos: pues la voluntad puede tener por objeto, según uno u otro de estos actos, cualquier bien que puede ser querido”.

En segundo lugar, Escoto indica que en la esfera intelectual aquellos dos actos dividen también suficientemente el asentimiento del entendimiento en general, y no hay medio entre ellos, porque no hay ninguna evidencia intermedia que provenga del objeto y pueda manifestar otra verdad distinta de la verdad del principio y la verdad de la conclusión. Pero en la esfera volitiva se rompe el paralelismo: porque además de los dos asentimientos de la voluntad, ya esbozados, existe un asentimiento *intermemedio* (*assensus medius*): “porque puede mostrarse a la voluntad algo bueno absolutamente aprehendido (*aliquod bonum absolute apprehensum*), no bajo el aspecto de algo bueno por razón de sí, ni bueno por razón de otro. Pero acerca de lo así mostrado la voluntad puede tener algún acto de querer aquello absolutamente (*actum volendi illud absolute*), sin relación a otro, o sin gozarlo por razón de sí mismo; y, ulteriormente, puede imperar al entendimiento que inquiera qué clase de bien es aquél y cómo ha de ser querido, y puede entonces asentir así a él. Toda la razón de la diferencia de una y de otra parte es, de un lado, la libertad de la voluntad (*libertas voluntatis*) y, de otro lado, la necesidad natural (*necessitas naturalis*) en el entendimiento”.

Escoto afirma, pues, que la voluntad puede suspender o retirar su acto del apetito del fin, lo mismo que puede apartar al entendimiento de la consideración de ese fin. Y además sostiene que la voluntad puede inmediatamente suspender el acto propio. Si el término del acto voluntario es gozar de su objeto, debemos considerar que ese gozo o fruición puede aplicarse a cualquier objeto, sea bueno o malo. Algunos se deleitan en el bien, otros en el mal. De modo que la voluntad no está determinada a ningún acto particular y su elección es enteramente libre.

Atendiendo a la distinción entre uso y gozo, Escoto aprecia la siguiente ordenación de actos: primero, el acto imperfecto de querer lo bueno por razón de otro, que se llama *uso*; segundo, el acto perfecto de querer lo bueno por razón de sí mismo, que se llama *gozo*; tercero, el acto neutro;

cuarto, el gozo consiguiente al acto. Pero el término final de la felicidad está en la fruición voluntaria, y no en la intelección.

Desde el lado tomista se le ha objetado razonablemente a Escoto que, en cuanto al *ejercicio* del acto, la moción de la voluntad *no* sigue *necesariamente* a la captación del fin; pero eso no prueba que la voluntad no se mueva *necesariamente* por el fin en cuanto a la *especificación* del acto.

Santo Tomás declara, en primer lugar, que la voluntad quiere necesariamente el fin último aprehendido bajo su aspecto universal. La voluntad no tiene en su poder el no querer o el rechazar el fin último, si está presente la aprehensión de ese fin último o felicidad bajo el aspecto universal de bien máximo. Las pruebas que aduce se apoyan frecuentemente en una comparación, como con acierto apuntaba Escoto: el fin se comporta en el ámbito del obrar como los principios en el ámbito de la especulación[41]. Y como en los objetos de especulación el entendimiento se comporta adhiriéndose necesariamente a los primeros principios, aunque no se adhiera así a las conclusiones, resulta que la voluntad se adhiere necesariamente al último fin, aunque no se adhiera necesariamente a los medios, que son las cosas dispuestas para el fin[42].

En este asunto Santo Tomás realiza ciertamente una comparación entre el *principio* indemostrable y el *fin* irreferente. Toma en cuenta aquí cualquier principio indemostrable; y dice: tal como se comporta en el ámbito especulativo tal principio –que es conocido por sí y es indemostrable–, se comporta también, en el ámbito del obrar, el fin que se apetece por sí y no ya por otro. No habla, pues, de fines que se ordenan después a otros fines y que son

---

41 *STh* I q82 a1.

42 "Tanto el entendimiento como la voluntad tienden por necesidad hacia lo que se ordenan naturalmente, siendo así que lo natural significa estar determinado a una sola cosa (*naturale est enim determinari ad unum*). Luego el entendimiento asiente por necesidad a los principios primeros naturalmente conocidos y no puede asentir a lo contrario de ellos; de manera semejante, la voluntad quiere naturalmente y por necesidad la felicidad, y nadie puede querer la desgracia. Por tanto, en el entendimiento acontece que todos los objetos que mantienen una coherencia necesaria con esos primeros principios naturalmente conocidos mueven por necesidad al entendimiento, como las conclusiones demostradas; y cuando ocurre que son negadas es preciso negar también los primeros principios, de los que ellas se siguen por necesidad. Pero si hubiere algunas conclusiones que, como contingentes y opinables, no mantienen una coherencia necesaria con los primeros principios naturalmente conocidos, el entendimiento no se siente constreñido por ellas a asentir. De manera semejante, ni siquiera asiente por necesidad a las cosas necesarias que se conectan necesariamente a los primeros principios, antes de conocer la correspondiente conexión necesaria. De igual manera ocurre patentemente con la voluntad: porque la voluntad no se mueve por necesidad a nada que no tenga claramente una conexión necesaria con la felicidad, la cual es naturalmente querida". *De Malo* q3 a3.

apetecibles por otros. Su argumentación vale para cualquier tipo de principio y cualquier tipo de fin: pues si el principio se encuentra en el ámbito especulativo de la misma manera que el fin en el ámbito operativo, ocurre que el entendimiento asiente al principio por sí mismo, si se toma como principio; y así ocurre también que la voluntad se adhiere al fin por sí mismo, en cuanto que es fin. Dado que el entendimiento no puede disentir de un principio indemostrable, tampoco puede la voluntad rechazar un fin irreferente. Y de igual manera que el entendimiento no asiente necesariamente a los principios que no son conocidos por sí, ni son indemostrables, así tampoco la voluntad quiere necesariamente el fin que puede ordenarse a otro. Toma, pues, el Aquinate el fin y el principio de modo proporcional, analógico, en tanto que se comportan de la misma manera, cada uno en su ámbito.

En el fondo de esta argumentación late un planteamiento más general de los procesos psicológicos de entender y querer, como movimientos naturales. Y ese planteamiento es, justo, el del *movimiento* mismo y, por tanto, el de su inicio y su término: todo movimiento se reduce a algo inmóvil, pues si no fuese así no habría siquiera movimiento; pero la voluntad se mueve a diversos objetos, de suerte que se conduce con ellos de manera móvil y contingente; luego es necesario que se fije de modo inmóvil en un objeto: y éste no puede ser otro que el último fin. Luego quiere por necesidad el último fin[43].

Ahora bien, aunque la voluntad, empujada por la necesidad de la inclinación natural, quiera la felicidad que es captada bajo la razón de sumo bien, no la quiere de modo necesario cuando es captada bajo otra razón especial y propia de aquello en que consiste la felicidad. De suerte que la felicidad

---

[43] "La naturaleza pretende en todas sus obras el bien y la conservación de aquellas cosas que se hacen mediante la operación de la naturaleza; y por eso en todas las obras de la naturaleza siempre hay principios permanentes e inmutables que conservan la rectitud del proceso. Es preciso que los principios permanezcan, decía Aristóteles en el libro primero de la *Física*: pues no puede haber firmeza y consistencia en las cosas que proceden de principios si los principios mismos no están asentados con firmeza; y por eso, todas las cosas mutables se reducen a algo primero inmóvil. De ahí que incluso todo conocimiento especulativo se deriva de un conocimiento certísimo sobre el cual no puede haber error, y es el conocimiento de los primeros principios universales, a cuya luz se examinan todas las demás cosas conocidas, y por los cuales se aprueba toda verdad y se rechaza todo error. Y si hubiera error en ellos, no se encontraría certeza alguna en el conocimiento subsiguiente. Asimismo, para que en las obras humanas pueda haber una rectitud, es preciso que exista un principio permanente que tenga una rectitud inmutable, a cuya luz se examinen todas las obras; de manera que ese principio permanente rechace todo lo malo y asienta a todo lo bueno; y éste es la *sindéresis* [o principio de la conciencia moral]" (*De Ver* q16 a2).

puede considerarse bajo la razón de bien final y perfecto, que es la razón común de felicidad: y en tal sentido la voluntad tiende a ella de manera natural y por necesidad. Pero puede también ser considerada según algunos aspectos o razones especiales, provenientes o de la misma operación, o de la facultad operativa, o del objeto; y entonces la voluntad no tiende a ella por necesidad[44].

Ahora bien, la voluntad humana, en cuanto al ejercicio del acto, no quiere actualmente de modo necesario, ni es movida de modo necesario por ningún objeto; aunque respecto a la especie del acto se mueva de modo necesario por un objeto. Pues "la voluntad se mueve de dos maneras: primera, respecto al ejercicio del acto; segunda, respecto a la especificación, que viene del objeto. Del primer modo la voluntad no es movida con necesidad por ningún objeto: pues alguien puede no pensar acerca de un objeto cualquiera y, por consiguiente, no lo quiere en acto. Pero respecto al segundo modo de moción, se mueve con necesidad por un objeto, mas no por otro"[45]. Y ¿por qué tipo de objetos se mueve necesariamente en cuanto a la especificación del acto? Pues por el fin último, el cual es bueno bajo toda consideración que se haga de él. Y en él está el gozo supremo.

Y la voluntad de gozo, así configurada ónticamente, es como la disposición interior, el método subjetivo –si es permitida esta expresión– que guía el *Comentario* que hace Santo Tomás a *Los cuatro libros de Sentencias* de Pedro Lombardo.

4. Esta edición

La presente edición castellana de las *Sentencias* de Lombardo y del correspondiente *Comentario* de Santo Tomás incluye las dos iniciales secciones (terminología que no es del Maestro) de la Primera Parte: *La unidad de Dios*

---

44 *In IV Sent* d49 q1 a3. "La felicidad puede considerarse de dos maneras. Primera, según la razón común de felicidad; y así es necesario que todo hombre quiera la felicidad. Ahora bien, la razón de felicidad en común consiste en ser un bien perfecto. Y como el bien es el objeto de la voluntad, resulta que el bien perfecto de alguien es aquel que totalmente sacia su voluntad. Luego apetecer la felicidad no es otra cosa que apetecer que la voluntad se sacie, y eso lo quiere todo el mundo. Segunda, podemos hablar de felicidad según una especial razón, en cuanto a aquello en que la felicidad consiste; y así no todos conocen la felicidad, porque no saben a qué cosa conviene la razón común de felicidad. Y por consiguiente, en lo que a esto se refiere, no todos la quieren". *STh* I-II q5 a8.

45 *STh* I-II q10 a2.

en sí mismo (d1-d8); *La trinidad de personas y sus procesiones* (d9-d21). Para aligerar el texto, he renunciado a introducir notas explicativas o complementarias. Sólo de vez en vez se introduce entre corchetes […], y dentro del texto, una palabra latina o castellana, cuya presencia se justifica por sí misma.

Al comienzo de cada *distinción* he colocado un "esquema del argumento de Pedro Lombardo" para favorecer no propiamente la lectura del *Comentario* de Santo Tomás –que no lo necesita–, sino precisamente la del texto lombardiano de las *Sentencias*, frecuentemente complejo y retórico. Me he servido, para ello, de las incomparables síntesis realizadas por Juan de Santo Tomás al inicio de su *Cursus Theologicus* sobre cada una de las distinciones de las *Sentencias*.

Para la traducción de la obra de Lombardo he tenido presente el texto que figura con el título *Libri Sententiarum*, editado por el Colegio de San Buenaventura y revisada por Ignatius C. Brady (Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-81).

La copia del texto lombardiano que utilizó Santo Tomás para realizar su *Comentario* posiblemente incluiría pequeñas interpolaciones, correcciones y abreviaciones, por lo que algunas de las frases de Lombardo que aparecen citadas en ese *Comentario* muestran leves variantes respecto al texto editado por el Colegio de San Buenaventura, aunque en ningún momento se apartan del contenido. Para el *Comentario* de Santo Tomás, junto a la edición de Parma y Vivès, me he servido de la edición latina que Mandonnet hiciera de esta obra, así como de la editada por los Dominicos de Bolonia.

ESQUEMA DEL LIBRO I DE PEDRO LOMBARDO

DIOS EN SÍ MISMO

Primera Parte: Unidad divina y Trinidad (d1 - d34)

Divisiones de la Teología (d1)

Sección Primera. La unidad de Dios en sí mismo.
1. La existencia (*an est*) del misterio de la Unidad y la Trinidad.
    1. El misterio de la Trinidad según el testimonio de la Escritura (d2).
    2. Razones respecto a la unidad y semejanzas respecto a la Trinidad (d3).
    3. Dificultades acerca de algunas predicaciones de Dios en concreto (d4).
    4. Sobre las predicaciones en abstracto (d5).
    5. Acerca del modo de engendrar y producir (d6)
    6. Sobre la comunicación o incomunicación de la potencia generativa (d7).
2. La esencia (*quid est*) de la unidad de Dios (d8).

Sección Segunda. La trinidad de personas y sus procesiones.
1. Distinción de personas (d9 - d18).
2. Igualdad de personas (d19 - d21).

Sección Tercera. Nombres que designan distinción de personas y unidad de esencia.
1. Los nombres en cuanto pertenecen a la unidad y a la pluralidad (d22).
2. El nombre especial de persona (d23)
3. Nombres que designan la pluralidad (d24).
4. Designación de pluralidad sin multiplicación de la sustancia (d25)

Sección Cuarta. Las propiedades de las personas.
1. Las propiedades personales de las personas (d26 - d27).
2. Las propiedades no personales de las personas (d28).
3. Las propiedades compartidas y la espiración activa (d29).
4. Los nombres que, con relación de tiempo, convienen a las personas (d30).
5. Las propiedades que, por apropiación, convienen a las personas (d31 - d32).

Sección Quinta. Las personas divinas comparadas entre sí (d33 - d34).

Segunda Parte: Atributos de Dios como causa de las criaturas (d35 - d48)

Sección Primera. La ciencia divina (d35 - d41)
1. La ciencia divina en sí misma.
    1. La ciencia divina por orden a sus objetos (d35).
    2. Los objetos mismos en cuanto están en la ciencia divina (d36).
    3. El modo en que Dios está en las cosas: la inmensidad (d37).
    4. La ciencia divina como causa de las cosas (d38 - d39).
2. La predestinación, como parte de la ciencia o providencia divina (d40 - d41)

Sección Segunda. La potencia divina (d42 - d44).

Sección Tercera. La voluntad y la bondad divinas.
1. Esencia y modos de la voluntad divina (d45).
2. Eficacia de la voluntad divina respecto a las criaturas (d46 - d47).
3. Conformidad de la voluntad humana con la divina (d48).

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Adam de Wodeham, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum,* Rega Wood (ed.), Gedeon Gál (col.), S. Bonaventure University, S. Bonaventure, N.Y., 1990.

Alberto Magno, San, *Operum tomus [primus-vigesimus primus],* recogniti per Petrum Iammy, sumptibus Claudii Prost, Lugduni, 1651, vols. XIV-XVI; ed. Borgnet, t. XXV-XXX, Parisiis, 1893-4.

Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum,* Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, vol. XIII, Florence, Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1952.

Barbo, Paolo (O.P.), *Clarissimi sacrae theologiae doctoris fratris Pauli Soncinatis… epitoma quaestionum in quatuor libros sententiarum, à principe thomistarum Ioanne Capreolo tholosano disputatarum,* ex officina Ildefonsi à Terranoua y Neyla, Salmanticae, 1580.

Biel, Gabriel, *Gabrielis Byel supplementu[m] in octo & viginti distinctiones vltimas quarti magistri Sententiarum,* per D. Vuendelinu[m] Stambachum, v[a]enundatur apud Conradum Resch, 1521, Parisiis industria Iodoci Badii Ascensii, impendio Conradi Resch, 1521.

–*Repertoriu[m] generale et succinctum veru[m] tamen valde vtile atq[ue] necessariu[m] contentoru[m]: in quatuor collectorijs acutissimi ac profundissimi theologi Gabrielis Biel super quatuor libros Sententiarum,* per Joa[n]nem Crespin, Lugduni, 1532.

Buenaventura, San, *Celebratissimi patris domini Bonauenture doctoris seraphici: in tertiu[m] libru[m] Sententiarum disputata [magistri Petri Lombardi],* prostat venale in edib[us] Fra[n]cisci Regnault, Parrhisiis, 1522.

–*Doctoris seraphici S. Bonaventurae Opera omnia,* iussu et auctoritate R. P. Bernardini a Portu Romatino, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura ad plurimos codices mss. emendata, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902.

Capreolus, J., *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis in primo Sententiarum*, Ed. C. Paban; T. Pègues, 1ª ed.: A. Cattier, Turonibus, 1900; repr. 1ª ed.: Minerva, Frankfurt am Main, 1967.

Deza, D., *Nouarum deffensionum doctrine angelici doctoris beati Thome de Aquino Super quarto libro Sententiarum questiones profundissime ac vtilissime feliciter incipiunt*, Iacobus Kronberger Alemanus, Hispali, 1517.

Durando de San-Porciano, *Expectatissime et suo merito laudatissime In quatuor sententia[rum] libros questiones plurimarum resolutiones magistri Durandi di Sancto Portiano,* M. Iacobo Merlino recognite et gemino iudicio illustrate, Impressum est hoc preclarum, in alma Parisiorum academia, Venundatur ab Eidio Gourmot et Ponceti le Preux, sumptibus Ioannis Petit, 1527.

Escoto, Jean Duns, *Commentaria Oxoniensia ad IV Libros Magistri Sententiarum,* de M. Fernández García, 2 vols., Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florence, 1914.

Estius, Guillelmus, *Guilielmi Estii in quatvor libros sententiarum commentaria, quibus pariter S. Thomae Summae Theologicae partes omnes mirifice illustrantur, cum triplici indice*, ex Typographia Petri Borremans, Duaci, 1616.

Hugolini de Urbe Veteri, Oesa, *Commentarius in Quatro Libros Sententiarum I-II,* ed. Willigis Eckermann, Classiciacum, Suppl. 8, Augustinus Verlag, Würzburg, 1980.

Innocentii Quinti, qui antea Petrus de Tarantasia dicebatur, *In IV Libros Sententiarum Commentaria*, Apud Arnaldum Colomerinum, Tolosae, 1561-1562, 4 vols.; repr. de la 1ª ed.: The Gregg Press, Ridgewood (New Jersey), 1964.

Lombardo, Pedro, *Petri Lombardi episcopi parisiensis Sententiarum libri III*, Parisiis: apud viduam Mauricij à Porta, 1550.

–*Petri Lombardi episcopi parisiensis Sententiarum lib. IIII*, per Ioannem Aleaume restituti, Parisiis: apud Ioannem Roigny, 1553.

–*Petri Lombardi episcopi parisiensis Sententiarum libri III*, Parisiis: apud Claudium Fremy, 1564 Mense Aprili (excudebat Mauricius Menier).

–*Magistri Sententiarum libri quatuor,* labore Ioannis Aleaum, Lugduni, apud haeredes Iacobi Iuntae, 1564.

–*Opera omnia,* I-II, París 1879/1880 (MPL 191-192).

–*Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiarum Libri Quatuor,* Louis Vivès, París, 1892.

–*Petri Lombardi Libri IV Sententiarum,* studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, 2a editio ad fidem antiquiorum codicum mss. iterum recog-

nita, Claras Aquas, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentiae, 1916.

–*Sententiae in IV libris distinctae,* 3ª edición revisada, Ignatius C. Brady (ed.), 2 vols., Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1971-81.

Martínez de Ripalda, Joannes, *Expositio brevis Magistri sententiarum cum quaestionibus quae circa ipsam moveri possunt et auctoribus qui de illis disserunt,* editado en *Petri Lombardi Episcopi Parisiensis Sententiarum Libri Quatuor,* Louis Vivès, París, 1892.

Ockham, Guillermo de, *Opera philosophica et theologica,* ad fidem codicum manuscriptorum edita, opera theologica, edidit Gedeon Gal, adlaborante Stephano Brown, cura Instituti Franciscani Universitatis S. Bonaventurae, St. Bonaventure (New York), v. 1, *Scriptum in librum primum sententiarum ordinatio,* prologus et distinctio prima, 1967; v. 2: *distinctiones II-III,* 1970; v. 3: *distinctiones IV-XVIII,* 1977; v. 4: *distinctiones XIX-XLVIII,* 1979; v. 5: *Quaestiones in librum secundum sententiarum (reportatio),* 1981; v. 6: *Quaestiones in librum tertium sententiarum (reportatio),* 1982; v. 7: *Quaestiones in librum quartum sententiarum (reportatio),* 1984.

Robert Kilwardby, *Quaestiones in Librum Tertium Sententiarum,* [Petrus Lombardus], Elisabeth Gossmann (ed.), München, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1982.

Soto, Domingo de, O. P., *F. Dominici Soto. In quartum (quem vocant) Sententiarum,* apud Io. Mariam Lenum, Venetiis, 1575.

Tomás de Aquino, *Commentum in libros Sententiarum magistri Petri Lombardi,* en *Opera omnia,* vol. 6, vol. 7/1, vol. 7/2, Typis Petri Fiaccadori, Parmae, 1856, 1858.

–*In IV Libros Sententiarum,* 5 vols., en *Opera omnia,* Ed. Vivès, Paris, 1893-1874.

–*Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi,* vol. 1 y 2: P. Mandonnet (ed.), vol. 3*, 3** y vol. 4: M. F. Moos (ed.), P. Lethielleux, Parisiis, 1929, 1947 y 1956.

–*Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo,* e testo integrale di Pietro Lombardo, 10 vols., PDUL, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001-2002.

2. Relación de algunos comentadores importantes de las *Sentencias*

Ægidius Faber
Ægidius de Roma
Ægidius Viterbiensis
Adrianus de Trajecto
Alanus Insulensis
Alanus Lymna
Alanus Rupensis
Albertus Magnus
Albertus Patavinus
Albertus de Rickmerdorp
Alexander de Alexandria
Alexander Halensis
Alexander Dolensis
Alexander Necan
Alvarus Hispanus
Alphonsus Hispalensis
Alphonsus de Vargas y Toledo
Alphonsus Tostatus
Andreas de Novo Castro
Antonius Bitontinus
Antonius Florentinus
Arnoldus de Austria
Augustinus Anconas
Augustinus Romanus
Bartholomæus Bononiensis
Benedictus Pererius
Benedictus de Stendal
Bernardus de Armengol
Bernardinus Senensis
Bertrandus Mediolanensis
Bonaventura, Doctor Seraphicus
Chrisostomus Javellus
Clemens Araneus
Conradus Halberstadius
Conradus de Herisel
Conradus Hilsaugien
Conradus de Monte Puellarum
Conradus de Saxonia
Conradus de Summerhart
Dionysius Cartusianus
Durandus a Sancto Portiano
Dominicus de Soto
Franciscus de Bachone
Franciscus Lecheti
Franciscus Marchia
Franciscus Maro
Gabriel Biel
Gabriel Brebia
Galfridus Allievant
Galterus Disseus
Galterus Pictavensis
Gerardus Bononiensis
Gerardus de Elten
Gerardus Odonis
Gerardus Savoniensis
Gerardus de Senis
Gerardus Stredam
Gerardus de Zutphania
Gilbertus Anglus
Gilbertus Pictaviensis
Godoscalei Gresemundi de Meschede
Gombaldo [Gombau] de Olujas
Guernerus Parisiensis
Guido Ebroicensis

Guido Perpinianus
Guillelmus Anconas
Guillelmus Alvernas
Guillelmus Aquisgranensis
Guillelmus Froleon
Guillelmus Griloti
Guillelmus Guarro [Varro]
Guillelmus Lamarensis
Guillelmus Lugdunensis
Guillelmus de Oppembach
Guillelmus Parisiensis
Guillelmus Pepin
Guillelmus Rubiò
Guillelmus Vellis
Gregorius Ariminensis
Haymo Anglicus
Hambaldus Romanus
Henricus de Andernarch
Henricus Arnoldi
Henricus Consueldius
Henricus Dolendorn
Henricus Eimbeck
Henricus Euta [Oyta]
Henricus de Gandavo [Gandensis]
Henricus Gauda
Henricus Corrickem
Henricus Gulpen
Henricus de Hassia
Henricus Kaltisen
Henricus Langestein
Henricus Vichingen
Henricus Vrimarius
Henricus de Vuerlis
Herenus de Boio
Hermanus Petra
Hermanus Schildius
Hieronymus Dungersheym
Hubertus Leonardus
Hugo de Argentina
Hugo Carensis
Hugo Selestadiensis
Jacobus Anglicus
Jacobus de Altavilla
Jacobus de Christopol
Jacobus Genuensis
Jacobus Lusanensis
Jacobus Magnus
Jacobus Martinus
Jacobus Stralensis
Jacobus de Viterbio
Ildolphus Suchen
Innocentius Papa III
Innocentius Papa V
Joannis Abbatis S. Bavonis [Baconis]
Joannes de Alerio
Joannes Annius
Joannes Bacco
Joannes de Bachone
Joannes Balbus
Joannes Balistarius
Joannes Basiliensis
Joannes Bassolus
Joannes de Beethz
Joannes de Brammarth
Joannes Canonicus
Joannes Capreolus
Joannes de Deucok
Joannes de Dorlhen

Joannes Duns Scotus
Joannes Ernesti
Joannes Francfort
Joannes Esculanus
Joannes Fust
Joannes Galensis
Joannes de Gauver
Joannes de Golein
Joannes Gerson
Joannes de Hagen
Joannes Hoblet
Joannes de Imeuhusen
Joannes de Lutria
Joannes Major
Joannes Mechlingius
Joannes Parisiensis
Joannis Pheffer
Joannes de Hildenshemen
Joannes de Regno
Joannes de Rupella
Joannes de Rupe Scissa
Joannes Tacesphale
Joannes Tinctoris
Joannes Vualgramensis
Joannes de Witlich
Joannes Wyricus
Joannes Zacherias
Laurentius Opimus
Leonardus Chisanus
Leonardus Giphonensis
Ludolphus Cartusianus
Marsilius de Inguen
Mattæus de Aquasparta
Mattæus de Cracovia
Mattæus Dorinhus
Mattæus Ebroicensis
Michaël Angrianus
Michaël de Cesenas
Michaël de Palacios
Michaël Massensis
Nicolaus de Alsentia
Nicolaus de Crutzhnach
Nicolaus Dorbellus
Nicolaus de Dorhin
Nicolaus Dunkelspulus
Nicolaus de Gotran
Nicolaus de Lanckman
Nicolaus Lyranus
Nicolaus de Nysa
Nicolaus Papa IV
Nicolaus Trivet
Nicolaus Vachenheim
Osbertus Anglicus
Paulus Burgensis
Paulus Cortesius
Paulus Perusinus
Paulus Scriptoris
Petrus de Aliaco
Petrus de Aquila
Petrus Aureoli
Petrus Bertorii
Petrus Brumaquellus
Petrus de Candia [Alexander V]
Petrus de Casa
Petrus de Colle
Petrus Gottifredus
Petrus de Lutra
Petrus Paludanus

Petrus Perpinianus
Petrus Raimundi
Petrus de Riga
Petrus de Schala
Petrus Tarantasius
Petrus Thomas
Petrus Verberius
Philippus Cancellarius
Richardus Ampolus
Richardus Excestriensis
Richardus Lavinan
Richardus de Media Villa
Rodolphus Bruxellen
Rodolphus de Rudeshen
Rupertus Gallus
Rupertus de Holcot
Rupertus de Regno
Rupertus de Russia
Rupertus de Valsingen
Sanctius Potta
Scotellus [Petrus de Aquila]
Silberius de Beka
Simon Cremonensis Simon Spirensis
Stephanus Anglicus
Stephanus de Brulifer
Sylberster de Prieras
Thomas Aquinas
Thomas de Argentina
Thomas Asselbachius
Thomas Gualensis
Thomas Lombe Anglus
Thomas de Sperman
Thomas Valpensis
Tilmannus Aquensis
Ubertinus Casalensis
Ubertus Leonardus
Udalricus de Argentina
Wernerus de Lorevinch
Vincentius de Grunner

3. Obras de carácter general

Aertsen, Jan A., *Nature and Creature, Thomas Aquinas' Way of Thought*, Leiden, 1988.

Bataillon, Luis Jacques, "Bulletin d'historie des doctrines médiévales", en *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1989 (73), 591.

Boyle, Léonard Eugène, *Facing history: a differen Thomas Aquinas*, with an introduction by J.-P. Torrell, Louvain-La-Neuve, Federation Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2000.

Busa, Roberto, *Index Thomisticus: Sancti Thomae Aquinatis operum omnium indices et concordantiae*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1974 ss.

Colish, Marcia, *Peter Lombard*, vol. 1-2, Brill, Leiden-New-York-Köln, 1994.

Corbin, Michel, *Le chemin de la théologie chez saint Thomas d'Aquin,* Beauchesne, París, 1974.

Chenu, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, París, 1950.

–La théologie au douzième siècle, Vrin, Paris, 1957.

Deferrari, Roy Joseph, *A complete Index of the Summa Theologica of s. Thomas Aquin*, Washington, 1956.

– A lexicon of St. Thomas Aquinas based on the Summa Theologica and selected passages of his other works, v. 1-5, by Roy J. Deferrari and Inviolata Barry, with the technical collaboration of Ignatius McGuiness, Catholic University of America Press, Washington, 1948.

De Finance, Joseph, *Être et agir dans la philosophie de St. Thomas*, Beauchesne, Paris, 1945.

Delaye, Ph., *Pierre Lombard: sa vie, ses oeuvres, sa morale,* Vrin, Montréal, 1961.

Dreyer, M., *Razionalità scientifica e teologia nei secoli XI e XII,* Jaca Book, Milano, 2001.

Elders, Leo, *La metafisica dell'essere di S. Tommaso d'Aquino in una prospettiva storica*, 2 vols., Vaticana, Roma, 1995.

Fabro, Cornelio, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino,* Vita e Pensiero, Milano, 1939, [3]1963.

–Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino, SEI, Torino, 1960.

–Esegesi tomistica, PUL, Roma, 1969.

Forest, Aimé, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas*, Vrin, París, 1932.

Forest, Aimé / Van Steenberghen, Fernand / Gandillac, Maurice de, *Le mouvement doctrinal du XI[e] au XIV[e] siècle*, Bloud & Gay, Tournai, 1956.

Geiger, Louis Bertrand, *La participation dans la philosophie de Saint Thomas,* Vrin, París, 1953.

Ghellinck, Joseph de, *Patristique et Moyen Âge: études d'histoire littéraire et doctrinale,* nouvelle éd. rev. et augm., édition Universal, Bruxelles, 1949-1961.

–Le mouvement théologique du XII[e] siècle. Sa préparation lointaine avant et autour de Pierre Lombard, ses rapports avec les initiatives des canonistes. Études, recherches et documents, Éditions De Tempel, Bruges / L'Édition Universelle, Bruxelles / Desclée-Brouwer, París, 1948, [2]1969.

Gilson, Etienne, *Le thomisme,* Vrin, París, [16]1989.

–*Constantes philosophiques de l'être,* Vrin, París, 1983.

Glorieux, Palémon, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle,* Vrin, París, 1971.

Grabmann, Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Akademische Druck, Graz, 1957; reimpresión del original de Herder, Freiburg, 1911, v. I y II.

Hayen, André, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Bruxelles-París, 1954.

Landgraf, Artur Michael, *Introduction á l'histoire de la littérature théologique de la scholastique naissant*, Institut d'Études Médiévales/Montréal, Vrin, París, 1973.

Marabelli, Constante, *Medievali & medievisti: saggi su aspetti del medioevo teologico e della sua interpretazione*, Jaca Book, Milano, 2000.

McInerny, Ralph, *St. Thomas Aquinas*, University of Nôtre Dame Press, Nôtre Dame-London 1982.

Mondin, Battista, *Ermeneutica, Metafisica e Analogia in S. Tommaso d'Aquino,* Herder, Roma, 1964.

O'Rourke, Fran, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Brill, Leiden, 1992.

Pietro da Bergamo, *Tabula Aurea. In opera Sancti Thomae Aquinatis index seu Tabula aurea eximii doctoris*, Editiones Paulinae, Alba, 1960.

Schütz, Ludwig, *Thomas-Lexikon* (1895), reimpr. Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1958.

Torrell, Jean-Pierre, *Iniciación a Santo Tomás de Aquino. Su persona y su obra*, Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista, Eunsa, Pamplona, 2002.

Verger, Jacques, *Culture, enseignement et société en Occident aux XIIe et XIIIe siècles*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1999.

Weisheipl, James Athanasius, *Tomás de Aquino: vida, obras y doctrina*, Eunsa, Pamplona, 1994.

4. Estudios monográficos

Abbà, G., "La funzione dell'habitus virtuoso nell'atto morale secondo lo *Scriptum Super Sententiis* di San Tommaso d'Aquino", *Salesianum*, 1980 (42), 3-34.

Alarcón, E., "Inmanencia, transcendencia y fundamento. La lógica interna del Scriptum super libros Sententiarum de Santo Tomás de Aquino", en R. Alvira (ed.), *El hombre: inmanencia y transcendencia*, t. 2, Pamplona, 1992, 1021-1041.

Baldner, S. E. (ed.), *Aquinas on Creation: Writings on the Sentences of Peter Lombard Book 2, Distinction 1, Question 1*, Mediaeval Sources in Translation, 35, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1997, 166 pp.

Benz, M., "Das göttliche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas v. Aq. in I *Sent.*, d38, q1, a7", *Divus Thomas* (Freiburg), 1936 (14), 255-273.

–"Nochmals: Das göttiche Vorherwissen der freien Willensakte der Geschöpfe bei Thomas v. Aq. in I *Sent.*, d39, q1, a7", *Divus Thomas* (Freiburg), 1937 (15), 417-432.

Bernardi, B., *Studio sul significato di 'esse', 'forma', 'essentia', nel primo libro dello Scriptum in libros Sententiarum di San Tommaso d'Aquino*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie (European University Studies, Series XX, Philosophy, Publica, 148), Peter Lang, Bern, 1984, 344 pp.

Beumer, J., "Ein nicht-authentisches Text im Prolog zum Sentenzenkommentar des hl. Thomas von Aquin", *Scholastik*, 1958 (33), 247-252.

Biffi, I., "Il commento di S. Tommaso alle Sentenze di Pietro Lombardo", *Sacra Doctrina*, 2001 (46), 11-122.

Boyle, J. F., "The Ordering of Trinitarian Teaching in Thomas Aquinas's Second Commentary on Lombard's Sentences", en E. Manning (ed.), *Thomistica*, Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale. Supplementa, 1, Peeters, Leuven, 1995, 125-136.

Carroll, O., *An Introductory Essay to the History of the Development of Metaphysics in the Commentary on Peter Lombard's Sentences by Thomas Aquinas*, tesis presentada en la Fac. of Philosophy, Univ. Ottawa, 1958 (inédita).

Connolly, T. W., "The Attributes of God in the Sentences of St. Thomas", *Philosophical Studies*, (Ireland), 1953 (4), 18-50.

Chenu, M.-D., “Le première diffusion du thomisme à Oxford. Klapwell et ses ‘notes’ sur les *Sentences*”, *Archives d’Histoire doctrinal et Littèraire du Moyen Âge*, 1928 (3), 105-184.

Delvigne, T., “L’inspiration propre du traité de Dieu dans le *Commentaire des Sentences* de S. Thomas”, *Bulletin Thomiste, Notes et Communications*, 1932 (8), 119*-122*.

Dondaine, A., “Recensione” a A. Hayen, *S. Thomas a-t-il edité deux fois son Commentaire sur le livre des Sentences?, Bulletin Thomiste*, 1940-1942, 100-108.

–“Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins? (I Sent., d. 2, q. 1, a. 3)”, *Bulletin Thomiste, Notes et Communications*, 1930-1933 (3), 171*-182*.

–“Saint Thomas et la dispute des attributs divins (I Sent., d. 2, a. 3). Authenticité et origine”, *Archivum Fratrum Praedicatorum*, 1938 (8), 253-262.

–Sécrétaires de saint Thomas, Commissio Leonina, Romae ad Sanctae Sabinae, 1956.

Dondaine, H. F., “Alia lectura fratris Thome? (Super I Sent.)”, *Mediaeval Studies*, 1980 (42), 308-336.

Doucet, V., *Commentaires sur les Sentences*, Quaracchi-Brozzi, Florencia, 1954.

Dyk, J. Van, “Thirty Years since Stegmüller. A Biographical guide to the Study of Medieval Sentences comentaries”, en *Franciscan Studies*, 1979 (39), 255-315.

Emery, F., *La Trinité creatrice. Trinité et création dans les commentaires aux Sentences de Thomas d’Aquin et ses précurseurs Albert la Grand et Bonaventure*, Vrin, Paris, 1995.

Evans, G. R. (ed.), *Commentaires on Peter Lombard’s Sentences*, E. J. Brill, Leiden, 2002.

Gauthier, R.-A., “Les *Articuli in quibus frater Thomas melius dicit in Summa quam in Scriptis*”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1952 (19), 271-326.

Gils, P.-M., “Textes inédits de St. Thomas. Les premières rédactions du Scriptum super tertio Sententiarum”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1: 1961 (45), 201-228; 2: 1962 (46), 445-462; 3: 1962 (46), 609-628.

Gunten, F. von, “Gibt es eine zweite Redaktion des Sentenzenkommentars des hl. Thomas von Aquin?”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 1956 (3), 137-168.

Gy, P. M., “Avancées du traité de l’Eucharistie de S. Thomas dans la Somme par rapport aux Sentences”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 1993 (77), 219-228.

Hall, D. C., “Immediacy and Mediation in Aquinas: In I Sent., q. 1, a. 5”, *The Thomist*, 1989 (53), 31-55.

Hayen, A., “Saint Thomas a-t-il édité deux fois son Commentaire sur le Livre des Sentences?”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale,* 1937 (9), 219-236.

Henquinet, F. M., “Une pièce inédite du commentaire d’Albert le Grand sur le IVe livre des Sentences”, *Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale*, 1935 (7), 263-293.

Hinz, J., *Verhältnis des Sentenzenkommentars von Thomas v. Aquin zu dem Alberts des Grossen* (Vergleich v. Buch, II), Dissert., Würzburg (Mayer), 1936.

Jessberger, L., *Das Abhängigkeitsverhältnis des hl. Thomas von Aquin von Albertus Magnus und Bonaventura im dritten Buche des Sentenzenkommentar,* Dissert., Würzburg (Mayer), 1936.

Johnson, M. F., “Alia lectura fratris Thomae. A List of the New Texts of St. Thomas Aquinas found in Lincoln College, Oxford, MS. Lat 95”, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, 1990 (57), 34-61.

Laurent, H. M., “La causalité sacramentaire d’après le Commentaire de Cajétan sur les Sentences”, *Revue des sciences Philosophiques et Théologiques*, 1931 (20), 77-82.

Lohr, Ch., *St. Thomas Aquinas Scriptum super Sententiis: An Index of Authorities Cited*, Aldershot, Avebury [England], 1980.

Lottin, O., “Les dons du Saint-Esprit chez les théologiens depuis P. Lombard jusqu’à S. Thomas d’Aquin”, *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale,* 1929 (1), 41-61.

Macierowski, E. M., *Thomas Aquinas’ Earliest Treatment of the Divine Essence: Scriptum super libros Sententiarum, Book I, Distinction 8,* Center for Medieval & Early Renaissance Studies, Binghamton-New York, 1998.

Malloy, M. P., *Civil authority in Medieval Philosophy: Lombard, Aquinas and Bonaventure,* University Press of America, Lanhamm, 1985.

Miscellanea Lombardiana, pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie, Instituto geografico de Agostini, Novara, 1957.

Mondin, B., “Il fine naturale della vita umana quale fondamento ultimo della morale nel Commento alle Sentenze di San Tommaso d’Aquino”, *Sapienza*, 1975 (28), 383-392.

–“L’analogia di proporzione e di proporzionalità nel Commento alle Sentenze”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 1974 (66), 571-589.

–*St. Thomas Aquinas’ Philosophy in the Commentary to the Sentences,* Nijhoff, The Hague, 1975.

Moos, M. F., “Une nouvelle édition de Saint Thomas sur les Sentences”, *Revue Thomiste*, 1933 (16), 576-602.

Motte, A. R., “La chronologie relative du Quodlibet VII et du Commentaire sur le IVe livre des Sentences”, *Bulletin Thomiste. Notes et Communications*, 1931 (1), 29*-45*.

Motte, A. R., “La date extrême du commentaire de S. Thomas sur les Sentences”, *Bulletin Thomiste. Notes et Communications*, 1931 (1), 49*-61*.

Pelster, F. (ed.), *Quaestiones de natura fidei ex Coment. in lib. III Sent. d23 et 24, secundum fidem mss. denuo edidit,* Opusc. et text. Ser. Schol., 3, Aschendorff, Münster, 1926.

Philippe, P., “Plan des Sentences de P. Lombard d’après S. Thomas”, *Bulletin Thomiste,* 1931-33 (7), 131*-154*.

Pieper, J., “Thomas von Aquin, Sentenzen über Gott und die Welt”, en J. Pieper (ed.), *Über Thomas von Aquin,* 2ª ed.: Kösel, München, 1949; 3ª ed.: Einsiedeln, 2000, 9-40.

Quarello, E., “Tommaso d’Aquino situazionista in *IV Sent.*, d33, ql, a2?”, *Tommaso nel suo settimo centenario V: Atti del Congresso Internazionale: L’agire morale,* Edizioni Domenicane Italiane, Napoli, 1977, 178-185.

Robles Sierra, A., “El manuscrito 51 de la Biblioteca del Cabildo de Pamplona en la transmisión del Tercero de las Sentencias de Santo Tomás de Aquino (Hipótesis y sugerencias)”, *Escritos del Vedat*, 1974 (4), 403-426.

Rogers, E. F., *Peter Lombard and the sacramental system,* Richwood Pub., Merrick, N.Y., 1976.

Rossi, G. F., “L’autografo di S. Tommaso del Commento al III libro delle Sentenze”, *Divus Thomas* (Piacenza), 1932 (35), 532-585.

Ruello, F., *La notion de vérité chez Saint Albert le Grand et Saint Thomas d’Aquin de 1243 à 1254*, Nauwelaerts, Louvain 1969.

–“Saint Thomas et Pierre Lombard. Les relations trinitaires”, *Studi Tomistici,* Symp. Roma, 1974, 176-209.

Scola, A., *La Fondazione Teologica della Legge Naturale nello Scriptum Super Sententiis di San Tommaso d’Aquino*, Studia Friburgensia, n.s. 60, Universitatsverlag, Freiburg (Suiza), 1982.

Simone, L. de, “Il libro delle Sentenze di Pier Lombardo nel commento di S. Tommaso d’Aquino”, en *Miscellanea Lombardiana*, pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie, Instituto geografico de Agostini, Novara, 1957.

Stegmüller, F., *Repertorium commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, Schöningh, Herbipoli [Würzburg], 1947, 2 vols.

Stevaux, A., “La doctrine de la charité dans les Commentaires des Sentences de S. Albert, S. Bonaventure, S. Thomas”, *Ephemerides Theologicae Lovanienes*, 1948 (24), 59-97.

Stufler, J., “Petrus Lombardus und Thomas v. Aquin über die Natur der caritas”, *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck), 1927 (51), 339-408.

Sweeney, L., “The Meaning of esse in Albert the Great’s Texts on Creation of Summa de Creaturis and Scripta super Sententias”, *The Southwestern Journal of Philosophy*, 1979 (10), 65-95.

Synan, Edward A., “Brother Thomas, the Master and the Masters”, en *St. Thomas Aquinas: 1274-1974 Commemorative Studies*, 2 vols., Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1974, v. II, 232-240.

Thesaurus Librorum Sententiarum Petri Lombardi, ed. J. Ámese, Brepols, 1991.

Thierry d’Argenlieu, B., “La doctrine de S. Thomas d’Aquin sur le caractère sacramentel dans les *Sentences*”, *Revue Thomiste*, 1929 (34), 219-233.

Thomas, R., “Die Präfiguration thomistischen Denkens bei Petrus Lombardus”, *Tommaso d’Aquino* (Symp.), I, 393-398.

Vallin, P., “Une retouche au Scriptum super quarto Sententiarum de saint Thomas”, *Recherches de Science Religieuse*, 1961 (49), 561-563.

Vanni Rovighi, S., “Pier Lombardo e la filosofia medievale”, en *Miscellanea Lombardiana*, pubblicata a chiusura delle celebrazioni centenarie, Instituto geografico de Agostini, Novara, 1957.

Wicki, N., *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Universitätsverlag, Freiburg, 1954.

Zygon, F., “Der Begriff der Caritas beim Lombarden und dem hl. Thomas”, *Divus Thomas*, Freiburg, 1926 (4), 404-425.

SIGLAS Y ABREVIATURAS UTILIZADAS

1. Obras de las Sagradas Escrituras

Abd	Abdías	*Ex*	Éxodo	*Jn*	Juan	*Pe*	Pedro
Ag	Ageo	*Ez*	Ezequiel	*Jon*	Jonás	*Prov*	Proverbios
Am	Amós	*Flm*	Filemón	*Jos*	Josué	*Re*	Reyes
Ap	Apocalipsis	*Flp*	Filipenses	*Jue*	Jueces	*Rom*	Romanos
Bar	Baruc	*Gál*	Gálatas	*Lam*	Lamentaciones	*Rut*	Rut
Cant	Cantar	*Gén*	Génesis	*Lc*	Lucas	*Sab*	Sabiduría
Col	Colosenses	*Hab*	Habacuc	*Lev*	Levítico	*Sal*	Salmos
Cor	Corintios	*Heb*	Hebreos	*Mac*	Macabeos	*Sam*	Samuel
Crón	Crónicas	*He*	Hechos	*Mal*	Malaquías	*Sant*	Santiago
Dan	Daniel	*Is*	Isaías	*Mc*	Marcos	*Sof*	Sofonías
Dt	Deuteronomio	*Job*	Job	*Miq*	Miqueas	*Tes*	Tesalonicenses
Ecl	Eclesiastés	*Jds*	Judas	*Mt*	Mateo	*Tim*	Timoteo
Eclo	Eclesiástico	*Jdt*	Judit	*Nah*	Nahmún	*Tit*	Tito
Ef	Efesios	*Jer*	Jeremías	*Neh*	Nehemías	*Tob*	Tobías
Esd	Esdras	*Jl*	Joél	*Núm*	Números	*Zac*	Zacarías
Est	Ester	*1 Jn.*	Carta 1 S. Juan	*Os*	Oseas		

2. Fuentes propias de las *Sentencias* de Lombardo

Abelardo, Pedro:

Theologia 'Scholarium' .... *Theolog.*
Theologia christiana .... *Theolog. chr.*

Agustín, San:

Confessiones .... *Conf.*
Contra Faustum Manichaeum .... *Contra Faust.*
Contra Maximinum .... *Contra Max.*
De civitate Dei .... *De civ. Dei*
De doctrina christiana .... *De doct. christ.*
De duabus animabus .... *De duab. anim.*
De fide et symbolo .... *De f. et symb.*
De Genesi ad litteram .... *De Gen. ad litt.*
De libero arbitrio .... *De lib. arb.*
De moribus Ecclesiae Catholicae et de Moribus Manichaeorum .... *De mor. Eccl.*

De natura boni contra Manichaeos.......... *De nat. Boni*
De spiritu et littera.......... *De spir.*
De Trinitate.......... *De Trin.*
De vera religione .... *De ver. rel.*
Ennarrationes in Psalmos.......... *Enn. in Psal.*
Enchiridion.......... *Enchir.*
Epistolae.......... *Epist.*
In Ioannis Evangelium tractatus.......... *In Ioan.*
Liber de diversis quaestionibus LXXXIII .... *De div. quaest.*
Retractationom.......... *Retract.*
Sermones ad populum .... *Serm.*
Soliloquia .... *Solil.*
Super I Epistolam Ioannis.......... *Super I Ioan.*

Atribuidas:
De fide ad Petrum (Fulgencio).......... *De fide ad Pet.*
De spiritu et anima .... *De spir. et an.*
Dialogus qq. 65 ad Orosium.......... *Dialog.*
Quaestiones Veteris et Novis Testamenti.......... *Quaest.*
Sermones: Sermo De fide; Sermo 233 .... *Serm. 233*

Ambrosio, San:
De fide ad Gratianum (De Trinitate).......... *De fide*
De Spiritu Sancto.......... *De Spir.*
Expositio in Lucam .... *In Luc.*

Atribuida (Ambrosiaster):
Commentaria in 13 Epp. B. Pauli.......... *In Rom.*
.... *In Cor.*
.... *In Gal.*

Anselmo, San:
De conceptu virginali et originali peccato.......... *De conc. virg.*

Atanasio, San:
Symbolum Quicumque.......... *Symb.*

Beda el Venerable:
Homiliae Evangelium Libri II.......... *Hom.*

Bernardo, San:
Sermones in Canticum .... *In Cant.*

Boecio, Severino:
De Trinitate.......... *De Trin.*

Cirilo Alejandrino:
Epistola 17 (ad Nestor) .... *Epist.*

Crisóstomo, Juan:
In Epistolam ad Hebreos .... *In Ep. ad Heb.*

Damasceno, Juan:
De fide orthodoxa... *De fide*

Dídimo Alejandrino:
De Spiritu Sancto.. *De Sp.*
Liber In II In Ioannis.. *In II In Ioan.*

Glossae in Scripturam:
Ad Hebraeos .... *Ad Heb.*
Ad Romanos.. *Ad Rom.*
Evangelium Matthaei .... *Ev. Matth.*
Exodus .... *Exod.*
Isaias... *Isai.*
Proverbia .... *Proverb.*
Psalmi... *Psal.*

Gregorio, San:
Homiliae XL in Evangelia................................... *Hom. Ev.*
In Ezechielem homiliae....................................... *In Ezech.*
Moralium libri.. *Mor.*

Hilario, San:
De synodo.. *De syn.*
De Trinitate.. *De Trin.*

Hugo de San Víctor:
De Sacramentis christianae fidei............................ *De Sacram.*

Isidoro, San:
Etymologiarum libri .... *Etym.*
Sententiae .... *Sent.*

Jerónimo, San:
Comm. in Ezechielem.. *In Ez.*
Comm. in Epistolam ad Ephesios......................... *In Eph.*
In Ecclesiasten .... *In Eccen.*

Atribuida:
Breviarum in Psalmos .... *In Ps.*

Explanatio catholicae fidei ad Cyrillum.................. *Explan.*
Regulae definitionum contra haereticos prolatae (autor:
Obispo Syagrius)... *Reg. def.*

Juan Mediocris (Obispo Napolitano):
Sermones XXXI.. *Serm,*

Máximo:
Scholia in opera Dionysii; De divinis nominibus..... *In De div. nom.*

Orígenes:
Apologia Pamphili .... *Apol.*
In Ieremiam.. *In Ier.*

Orosio:
Dialogus quaest.... *Dialog.*

Ricardo de San Víctor:
De Trinitate.. *De Trin.*
Summa sententiarum... *Sum. Sent.*

3. Otras fuentes propias del *Comentario* de Santo Tomás

Agustín, San:
De bono coniugali .... *De bono con.*
De decem chordis.. *De dec. chord.*
De gratia Christi et de peccato originali................. *De gra. Chr.*
De immortalitate animae .... *De imm. an.*
De utilitate credendi... *De ut. cred.*

Alberto, San:
Liber de quattuor coaevis.................................... *De quat. co.*

Ambrosio, San:
Hexameron... *Hexam.*

Anselmo, San:
Cur Deus homo... *Cur Deus*
De processione S. Spiritus .... *De proc.*
De similitudinibus (revera Eadmerus).................... *De simil.*
Dialogus de veritate... *De ver.*
Monologion .... *Monol.*
Proslogion .... *Prosl.*

Aristóteles (el Filósofo):

Analytica Posteriora .... *Anal. Post.*
De anima .... *De an.*
De caelo et mundo .... *De cael.*
De generatione animalium .... *De gen. an.*
De generatione et corruptione .... *De gen.*
De sensu et sensato .... *De sen.*
De sophisticis elenchis .... *De soph.*
Ethica Nicomachea. .... *Eth.*
Metaphysica .... *Metaphys.*
Perihermeneias .... *Perih.*
Physica. .... *Phys.*
Poetica .... *Poet.*
Praedicamenta .... *Praed.*
Topica .... *Top.*

Atribuida:
Liber de Causis .... *De causis*

Auxerre (Altisiodorense), Guillermo de:
Summa. .... *Sum.*

Averroes (el Comentador):
In libros De anima .... *In de an.*
In libros Metaphysicorum .... *In Metaphys.*
In libros Physicorum. .... *In Phys.*

Avicena:
De anima (o VI Naturalium) .... *De an. / Natur.*
De intelligentiis .... *De intelig.*
Logica .... *Log.*
Philosophia prima (o Metaphysica) .... *Metaphys.*

Bernardo, San:
De diligendo Deo .... *De dilig.*
De gradibus humilitatis. .... *De grad.*
De praecepto et dispensatione .... *De praec.*

Boecio, Severino:
De philosophiae consolatione. .... *De consol.*
De persona et duabus naturis .... *De person.*
In Porphyrium .... *In Porph.*
Quomodo substantiae (cit. tit. *De div. nom.*) .... *De div. nom.*
De hebdomadibus .... *De hebd.*

Catón: *De moribus* .... *De mor.*

Cicerón, Marco Tulio:
De officiis .... *De off.*

Dionisio Areopagita:
De caelesti hierarchia .... *De cael. hier.*
De divinis nominibus .... *De div. nom.*
De mystica theologia. .... *De myst. Theo.*
Epistolae. .... *Epist.*
Ad Caium .... *Ad Caium*
Ad Titum .... *Ad Titum*

Maimónides:
Doctor perplexorum .... *Perplex.*

Platón: *Leges II* .... *Leg.*
Parmenides .... *Parm.*
De anima mundi .... *De anim.*

Porfirio: *Isagoge* (o *De praedicabilibus*) .... *Isag. / De praed.*

Prisciano: *Grammatica* .... *Gramm.*

Rabano Mauro:
Ennarratione in Ep. Pauli .... *Ennar.*

PEDRO LOMBARDO

LIBRO DE LAS SENTENCIAS

Libro I
distinciones 1-21

TOMÁS DE AQUINO

COMENTARIO AL LIBRO DE LAS SENTENCIAS

PRÓLOGO DE SANTO TOMÁS

"Yo, la sabiduría, vertí y sigo vertiendo ríos: yo fluyo como avenida de agua inmensa: yo, cual río Dorix y como un acueducto, salí del Paraíso. Dije: Regaré el huerto de las plantas y embriagaré el fruto de mi parto" (*Eclo.*, 24, 40).

Entre las muchas sentencias que brotaron de los diversos autores sobre la sabiduría, concretamente sobre cuál era la verdadera sabiduría, el Apóstol ofreció una singularmente firme y verdadera, al decir: "Cristo, potencia de Dios, sabiduría de Dios, quien también de parte de Dios ha sido hecho sabiduría en beneficio nuestro" (*1 Cor.*, 1, 24 y 30). Pero no se ha dicho que sólo el Hijo es la sabiduría, ya que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son una sola sabiduría, como son una sola esencia; ahora bien, la sabiduría, de un cierto modo especial, es apropiada al Hijo, puesto que parece que las obras de la sabiduría convienen sumamente a las propiedades del Hijo. En efecto, mediante la sabiduría de Dios son manifestados los arcanos de la Divinidad, son producidas las obras de las criaturas; y no sólo son producidas, sino también, son restauradas y son perfeccionadas, con aquella perfección –digo– con la que cada uno dícese perfecto en la medida que logra su fin. Ahora bien, es evidente que la manifestación de las cosas divinas pertenece a la sabiduría de Dios, ya que el mismo Dios, mediante su sabiduría, se conoce a sí mismo, plena y perfectamente. Por lo tanto, si conocemos algo de Él, es preciso que de Él se derive, ya que todo lo imperfecto arrastra el origen de lo perfecto; de ahí que en *Sabiduría*, 9, 17, se diga: "¿Quién conocerá tus sentimientos, si tú no le has dado la sabiduría?". Ahora bien, esta manifestación se hace especialmente mediante el Hijo; en efecto, Él es el Verbo del Padre, como se dice en *Juan*, 1; por lo tanto, le conviene la manifestación del Padre que habla y de toda la Trinidad. De ahí que, en *Mateo*, 11, 27, se diga: "Nadie conoce al Padre, sino el Hijo y a quien el Hijo ha querido revelarlo"; y en *Juan*, 1, 18: "Nadie ha visto al Padre, a no ser el Unigénito, que está en el seno del Padre". Luego justamente se dice de la persona del Hijo: "Yo, la sabiduría, vertí y sigo vertiendo ríos".

Por estos ríos entiendo los flujos de la procesión eterna, por la que el Hijo, de modo inefable, procede del Padre; y el Espíritu Santo procede de ambos. En otro tiempo estos ríos eran ocultos y, en cierto modo, estaban confusos, tanto en las semejanzas de las criaturas, como en los enigmas de las

Escrituras; de modo que, con dificultad, algunos sabios tuvieron el misterio de la Trinidad como artículo de fe. Viene el Hijo de Dios y, en cierto modo, vertió los ríos enclaustrados, al hacer público el nombre de la Trinidad; según *Mateo,* 28, 19: "Id, pues, enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". Por lo que en *Job,* 28, 11, se dice: "Exploró las profundidades de los ríos y sacó a la luz los misterios". La materia del libro primero trata de esto.

Lo segundo que pertenece a la sabiduría de Dios es la producción de las criaturas. En efecto, Él posee, de las cosas creadas, como el artífice de los artefactos, tanto la sabiduría especulativa como la operativa; de ahí que en *Salmos,* 103 se diga: "Has hecho todo en la sabiduría". En *Proverbios,* 8, 30, habla la sabiduría: "Estaba yo con Él, construyendo todas las cosas". También esto es atribuido especialmente al Hijo, en la medida en que es la imagen de Dios invisible, respecto a cuya forma todas las cosas han sido formadas. De ahí que en *Colosenses,* 1, 15, se diga: "El que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en Él fueron creadas todas las cosas"; y en *Juan,* 1, 3: "Todas las cosas han sido hechas mediante Él". Luego justamente se dice de la persona del Hijo: "Yo fluyo, cual avenida de agua inmensa"; en lo que se observa tanto el orden de la creación como el modo. El *orden,* porque de la misma manera que la avenida se deriva del río, así también el proceso temporal de las criaturas se deriva del eterno proceso de las Personas; de ahí que, en *Salmos,* 148, 5, se diga: "Díjolo Él, y fueron hechas". Engendró el Verbo, en el que estaba el poder de que fueron hechas, como dice San Agustín (*De Gen. ad litt.,* I, 2). En efecto –según el Filósofo (*Metaphys*., II, texto 4)–, lo que es primero es causa de lo que sucede después; luego, el proceso primero es la causa y la razón de toda procesión siguiente. El *modo,* a su vez, está indicado en dos aspectos: primero, por parte del Creador, quien ejecuta todas las cosas y, sin embargo, no se mide por ninguna; lo que está indicado al decir "inmensa"; segundo, por parte de la criatura; porque, como la avenida procede fuera del cauce del río, así también la criatura procede de Dios, fuera de aquella unidad de esencia en la que está contenido el fluir de las Personas como dentro del cauce. La materia del libro segundo está indicada en esto.

La tercera cosa que pertenece a la sabiduría de Dios es la restauración de las obras. En efecto, una cosa debe de ser reparada mediante lo que fue hecha; por lo tanto, las cosas que fueron hechas mediante la sabiduría conviene que sean reparadas por la sabiduría; de ahí que en *Sabiduría,* 9, 19, se diga: "Por la sabiduría fueron salvados quienes supieron lo que te es grato desde el inicio". Ahora bien, esta reparación ha sido llevada a cabo especialmente mediante el Hijo, en cuanto que se hizo hombre, Él, quien, una vez que hubo reparado el estado del hombre, en cierto modo reparó todas las cosas que, a

causa del hombre, fueron hechas; de ahí que en *Colosenses,* 1, 20, se diga: "Reconciliando, por Él, todas las cosas, así las de la tierra, como las del cielo". Por consiguiente, justamente se dice de la persona del mismo Hijo: "Yo, cual río Dorix y como un acueducto salí del Paraíso". Este Paraíso es la gloria de Dios Padre, de la que salió al valle de nuestra miseria: pero sin perder la gloria, solamente la ocultó. De ahí que en *Juan,* 16, 28, se diga: "Salí del Padre y vine al mundo". Sobre esta salida se observan dos cosas: el modo y el fruto. En efecto, el Dórix es un río de rapidísima corriente: con él designa el modo con el que, como con un cierto impulso de amor, Cristo cumplió el misterio de nuestra reparación; de ahí que en *Isaías,* 59, 19, se diga: "Porque vendrá cual torrente impetuoso, empujado por el soplo del Señor". Por otra parte, el *fruto* está señalado con estas palabras: como un acueducto. En efecto, de la misma manera que los acueductos son trazados desde una sola fuente para fertilizar la tierra, así también de Cristo emanaron los géneros de las diversas gracias para plantar la Iglesia, conforme a lo cual, se dice en *Efesios,* 4, 11: "Él constituyó a los unos apóstoles, a los otros profetas, a estos evangelistas, a aquellos pastores y doctores para la perfección consumada de los santos, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo". Y ésta es la materia del libro tercero: en cuya primera parte se trata de los misterios de nuestra reparación; en la segunda, de las gracias que nos han sido conferidas mediante Cristo.

La cuarta cosa que pertenece a la sabiduría de Dios es la perfección, por la que las cosas son conservadas en su fin. Pues, eliminado el fin, queda la vanidad que la sabiduría no soporta consigo; de ahí que en *Sabiduría,* 8, 1, se diga: "Se extiende vigorosamente de uno al otro extremo y lo gobierna todo con suavidad". Ahora bien, una cosa ha sido gobernada o dispuesta con suavidad cuando está colocada en su fin, al que desea naturalmente. También esto pertenece especialmente al Hijo, quien, al ser verdadero y natural Hijo de Dios, nos ha conducido a la gloria de la heredad paterna; de ahí que en *Hebreos,* 2, 10, esté escrito: "Convenía que aquel, para quien y por quien han sido hechas todas las cosas, condujera muchos hijos a la gloria". En efecto, para la consecución del fin se exige una preparación, mediante la cual se elimina todo lo que no corresponde al fin; así también Cristo, para llevarnos al fin de la gloria eterna, preparó la medicina de los sacramentos, con los que se hace desaparecer de nosotros la herida del pecado. Por lo tanto, en estas palabras expuestas se observan dos cosas: la preparación que sucede mediante los sacramentos, y la conducción a la gloria. La primera, porque se dice: "Regaré el huerto de las plantas". Pues este huerto es la Iglesia, de la que en *Cantar de los Cantares,* 4, 12, se dice: "Eres jardín cercado, hermana, esposa mía", y en este huerto hay plantas diversas, según los diversos órdenes de los santos, a todos los cuales la mano del Omnipotente plantó. Este huerto es regado por Cristo, con los ríos de los sacramentos que

fluyeron de su costado, por lo que en la recomendación de la belleza de la Iglesia se dice en *Números*, 24, 5: "¡Qué bellas son tus tiendas, Jacob!". Y, después en 24, 6 continúa: "Como los huertos regados a orilla de un río". Por eso también, los ministros de la Iglesia, que dispensan los sacramentos son llamados "regadores", como está escrito en *1 Corintios*, 3, 6: "Yo planté, Apolo regó". Por otra parte, la conducción a la gloria está señalada en estas palabras: "Embriagaré el fruto de mi parto". El parto de Cristo son los fieles de la Iglesia, a los que como una madre parió con su sufrimiento; y de este parto se habla en *Isaías*, 66, 9: "¿Acaso yo, que hago parir a los demás, no voy a parir?", dice el Señor. Por otro lado, el fruto de este parto son los santos que están en la gloria; de este fruto se dice en *Cantar de los Cantares*, 5, 1: "Venga mi amado a mi huerto y coma el fruto de sus árboles". Embriaga a estos con su abundantísima fruición: de esta fruición y embriaguez se habla en *Salmos*, 35, 9: "Se embriagarán por la abundancia de tu casa". Emplea el término "embriaguez" porque rebasa toda medida de la razón y del deseo. De ahí que esté escrito en *Isaías*, 64, 4: "¡Oh Dios!, sin ti el ojo no ve las cosas que tu has preparado para los que te esperan". En esto se alude a la materia del libro cuarto; en cuya primera parte se trata de los Sacramentos; en la segunda, de la gloria de la Resurrección. Según esta exposición, queda clara la intención del libro de las *Sentencias*.

PRÓLOGO DEL MAESTRO DE LAS SENTENCIAS
PEDRO LOMBARDO

Deseando poner en el gazofilacio –o estancia del tesoro del Señor– algo de nuestra penuria e indigencia extrema (*Mc.,* 12, 42-43; *Lc.,* 21, 1-2), hemos osado escalar cimas arduas y llevar a cabo una obra que supera nuestras fuerzas, poniendo la fe del cumplimiento y la merced del esfuerzo en el Samaritano, quien, entregando dos denarios para la curación de aquel malherido, declaró pagar toda al mesonero si gastaba de más (*Lc.,* 10, 33-35). Nos agrada la verdad del que promete, pero nos aterra la inmensidad de la labor. Nos anima el deseo de ser útiles, pero nos disuade la debilidad de fallar, debilidad que el celo del Señor vence (*Sal.,* 68, 10; *Jn.,* 2, 17).

Enardecidos con este aliciente, nos hemos esforzado en proteger, con los escudos de la torre de David (*Cant.,* 4, 4), "nuestra fe contra los errores de los hombres carnales y animales" (San Agustín, *De Trin.,* III, proem., 1), o, más bien, mostrarla robustecida; también nos hemos esforzado en aclarar los arcanos de las investigaciones teológicas y, además, transmitir el conocimiento de los sacramentos de la Iglesia, según la posibilidad de nuestra inteligencia, "sin poder oponernos, justamente, a los deseos de los hermanos estudiosos que nos pedían insistentemente ayudarnos en Cristo con la lengua y con la pluma mediante sus estudios dignos de alabanza. La caridad de Cristo pone en movimiento en nosotros este carro" (San Agustín, *ibid.*).

Aunque no tenemos duda ninguna de que "todo discurso de elocuencia humana ha estado siempre sometido a la calumnia y a la contradicción de émulos; en efecto, cuando discrepa el movimiento de la voluntad, disienten también los sentimientos del alma; y, aunque toda afirmación haya sido formulada según el carácter de la verdad, sin embargo, en tanto que a unos les parezca o les complazca una cosa y a otros otra, el error de la impiedad se opone a la verdad, bien sea porque no es comprendida, bien sea porque ofende; de ahí surge la envidia de la voluntad: envidia que «el dios de este siglo produce en los hijos de la desconfianza» (*2 Cor.,* 4, 4; *Ef.,* 2, 2). Estos no someten la voluntad a la razón, ni se dedican al estudio de la doctrina, sino que se esfuerzan en adaptar las palabras de la sabiduría a las cosas que ellos soñaron, no siguiendo la verdad, sino la propia satisfacción. Y la voluntad excitada no provoca en estos la comprensión de la verdad, sino la defensa de sus complacencias, sin desear que se enseñe la verdad, pues más bien se apartarán de ella para oír fábulas (*2 Tim.,* 4, 4). Y su profesión es buscar lo placentero más que la instrucción, sin desear lo que ha de enseñarse, sino que adaptan la doctrina a las cosas deseadas. Ponen «la razón de sabiduría en la superstición» (*Col.,* 2, 23), ya que la hipocresía mendaz sigue a la defección de la fe (*1 Tim.,* 4, 1-2), para que, al menos, aparezca en sus palabras la piedad que la conciencia ha perdido. Hacen impía la

propia piedad, disimulada con toda clase de ficciones en las palabras, poniendo su esfuerzo en corromper la santidad de la fe con el establecimiento de una doctrina falsa, introduciendo en los demás el prurito de los oídos (*2 Tim.*, 4, 3) con el nuevo dogma de sus deseos. Luchan contra la verdad sin tregua, esforzándose en ser pendencieros. Así pues, la lucha es pertinaz entre la aserción de la verdad y la defensa del capricho, cuando la verdad se mantiene firme y la voluntad se protege del error".

En consecuencia, queriendo destruir la asamblea de estos (*Sal.*, 25, 5), tan odiosa a Dios, y queriendo también cerrar su boca, con el fin de que no puedan derramar sobre otros el virus de la maldad, y deseando exaltar la luz de la verdad sobre el candelabro (*Mt.*, 5, 15), hemos compuesto, con la ayuda de Dios, con mucha fatiga y sudor, y basándonos en los testimonios de la verdad, cuyo fundamento es imperecedero (*Sal.*, 118, 152), esta obra, dividida en cuatro libros; en ellos encontrarás los ejemplos y la doctrina de nuestros mayores.

En esta obra hemos mostrado el fraude de una doctrina viperina mediante la sincera profesión de la fe, mostrando el acceso a la verdad que debe ser demostrada, sin exponernos al peligro de una profesión impía, utilizando moderación y equilibrio entre dos extremos.

Pero si, en algún momento, nuestra voz resalta un poco, ¡que no se aparte de los confines paternos! (*Prov.*, 22, 28).

"Así pues, este trabajo no debe parecer superfluo ni al perezoso, ni al sabio; siendo necesario a muchos diligentes y a muchos indoctos (entre los que me encuentro)" (San Agustín, *De Trin.*, III, proem. 1), encerrando en un breve volumen las sentencias de los Padres, puestos sus testimonios para que no le sea necesario al investigador acudir a numerosos libros, ofreciéndole sin fatiga, al que indaga, una síntesis concentrada. Ahora bien, en este tratado, "no sólo deseo un lector piadoso, sino también un censor libre, máxime cuando se trata de una cuestión de una verdad profunda; ¡y ojalá tuviera ésta tantos defensores cuantos opositores!" (San Agustín, *ibid.*, 2). Y, para que lo que se busca se presente más fácilmente, anticipamos los títulos con los que se distinguen los capítulos de cada uno de los libros.

DIVISIÓN DEL TEXTO DEL PRÓLOGO DE PEDRO LOMBARDO

El Maestro escribe previamente un proemio a esta obra suya, en el que hace tres cosas. Primero, hace un oyente *benévolo*; segundo, *dócil*, en el pasaje que comienza: "En consecuencia, queriendo destruir la asamblea de estos, tan odiosa a Dios, y queriendo también cerrar su boca… hemos compuesto, con la ayuda de Dios, con mucha fatiga y sudor…, esta obra"; tercero, *atento*, donde dice: "Así pues, este trabajo no debe parecer superfluo ni al perezoso, ni al sabio".

Hace al oyente benévolo, señalando las causas que le mueven a la compilación de esta obra, en las que aparece su afecto a Dios y al prójimo. Estas causas son tres. La primera está sacada de sí mismo: es su deseo de ser útil y provechoso en la Iglesia; la segunda causa está tomada de Dios, a saber, la promesa de recompensa y de ayuda; la tercera está tomada del prójimo, a saber, la insistencia de los ruegos de los compañeros. Y, al contrario, hay tres causas que le retraen. La primera, él mismo: la falta de ingenio y de ciencia; la segunda, la obra: la profundidad de la materia y la magnitud del trabajo; la tercera, el prójimo: la contradicción de los envidiosos.

Ahora bien, de estas causas que le mueven, las dos primeras insinúan la caridad hacia Dios, la tercera hacia el prójimo. Luego se divide en dos partes. En la primera, pone las causas motoras que muestran la caridad hacia Dios; en la segunda, la causa que muestra la caridad hacia el prójimo, en el pasaje que dice: "sin poder oponernos, justamente, a los deseos de los hermanos estudiosos".

Añade también, a las causas que le mueven, las causas que le retraen: por lo que, en primer lugar, plantea como una cierta controversia entre las causas que le mueven y las que le retraen; en segundo lugar, pone la victoria, en el pasaje que dice: "debilidad [de fallar] que el celo del Señor consume".

"De nuestra penuria e indigencia". Aquí alude a la primera causa que le retrae: la falta de ciencia. Recibe el nombre de penuria la falta de sustancia exterior; de esta acepción pasa a significar el defecto o falta de ciencia adquirida. Con "indigencia" o "debilidad", que propiamente es el defecto o falta de sustancia interior, pasa a significar la falta de ingenio. "Extrema": de esta indigencia "extrema" se habla en *Marcos*, 12 y *Lucas,* 21. "La hucha de la casa del Señor, o gazofilacio". Es el depósito de las riquezas, el *gazofilacio*: pues el término persa "*gazae*" se dice en latín "*divitiae*" (riquezas) y el verbo griego "*philasso*" significa en latín "*servare*" (guardar); a veces, significa arca en la que se guarda el tesoro, como en *2 Reyes,* 12, 10, donde se lee: "Entonces el sacerdote Joyada tomó un «cofre» (*gazophilacium*), etc."; otras veces, significa el lugar en el que se pone el arca, como en *Juan,* 8, 20: "Estas palabras las dijo Jesús en el gazofilacio". Ahora bien, aquí significa el estudio de la Sagrada Escritura, en el que los santos han depositado sus obras.

"Escalar cimas arduas". Aquí se pone la segunda causa que le retrae por parte de la obra; y se dicen "arduas" las cosas divinas en sí mismas. Ahora bien, esas cimas divinas arduas se escalan en tres etapas. La primera, abandonando el sentido; la segunda, abandonando las imágenes corporales; la tercera, abandonando la razón natural. "Una obra que supera nuestras fuerzas". Aquí se muestra la profundidad de la materia en relación a nosotros.

Por el contrario, en *Eclesiástico,* 3, 21, se dice: "Lo que es más elevado que tú, no lo busques". Respondo: es verdad en lo concerniente a nuestras fuerzas; pero poniendo la confianza en el auxilio divino, podemos contemplar las cosas elevadas por encima de nuestra posibilidad.

“Hemos osado”. Se lee lo contrario en *Eclesiástico,* 37, 3: “¡Oh presunción que nada vale!”. Luego parece que ha pecado. Respondo: explica el “hemos osado” [*praesumpsimus*] en el sentido de “hemos tomado” [*sumpsimus*] y “con preferencia a los demás” [*prae aliis*]. Incluso dice que es presunción en relación a las fuerzas humanas; pero no es presunción en relación al auxilio de Dios, con el que podemos todo –como se dice en *Filipenses,* 4, 13: “Todo lo puedo en aquél que me conforta”–.

“Fe del cumplimiento”. Aquí pone la segunda causa que le mueve por parte de Dios. “En el samaritano”. Se toma de la parábola que está en *Lucas,* 10, mediante la que está indicado Dios. En el *Salmo,* 120, 4, se lee: “He aquí que no dormirá ni dormitará quien protege a Israel”. Pues el samaritano tiene el significado de guardián. Del hombre “malherido”, despojado de la gracia por el pecado y herido en sus órganos naturales. “Dos denarios”, esto es, los dos Testamentos, como significativos de la imagen del rey en tanto que contienen la verdad modelada sobre la verdad primera. “Si gastaba de más”, esto es, añadiendo más; como han hecho los Santos Padres con sus estudios.

Por el contrario, en *Apocalipsis,* 22, 18, se dice: “Si uno añade a estas cosas, Dios añadirá sobre él las plagas”. Respondo: añadir puede entenderse de dos modos; añadir algo contrario o diverso, y esto es erróneo y presuntuoso; o exponiendo y explicando lo que está implícito en el texto, y esto es laudable.

“Agrada”. Aquí reúne las cuatro causas enumeradas.

“Que… vence”. Aquí manifiesta la victoria. “El celo”. El celo, según Dionisio (*De div. nom.,* 4), es un amor intenso, de ahí que no soporta algo contrario al amado. “La casa de Dios”: la Iglesia. “Enardecidos con este aliciente”, a saber, mientras que no soportamos que la Iglesia sea atacada por los infieles. De los hombres “carnales”, en cuanto a aquellos que se inventan errores para preocuparse de la carne en sus deseos (*Rom.,* 13), como son los que niegan la providencia divina sobre las cosas humanas y la perpetuidad del alma para poder pecar impunemente. “De los animales”, en cuanto a los que yerran, puesto que no se elevan por encima de las cosas sensibles, sino que quieren hacer juicio de las cosas divinas según los instintos corporales. “De la torre de David”. Esto se toma del *Cantar de los Cantares,* 4, 4: “Es tu cuello, cual la torre de David, que ha sido construida con las obras de defensa; de ella penden mil escudos, todas las armaduras de los valientes”. Con David es significado Cristo; su torre es la fe o la Iglesia; los escudos son los argumentos y los testimonios de autoridad de los santos. “O, más bien, mostrarla robustecida”; porque el autor no encuentra argumentos, sino que, más bien, los compiló, encontrados por otros; y, con esto, alude a una utilidad: la exclusión del error. “Aclarar los arcanos de las investigaciones teológicas”. Aquí alude a una segunda utilidad o ventaja, referente a la manifestación de la verdad; esto lo hace en los tres primeros libros. “Y, además, transmitir el conocimiento de los sacramentos de la Iglesia, según la posibilidad de nuestra inteligencia”: esto lo hace en el libro cuarto.

“Sin poder oponernos, justamente, a los deseos de los hermanos estudiosos”. Aquí pone la causa que le mueve, que dice ser la caridad al prójimo: primero expone la causa que le mueve, después la causa que le retrae, en el texto que dice: “Aunque no tenemos

duda ninguna de que todo discurso de elocuencia humana ha estado siempre sometido a la calumnia y a la contradicción de émulos”.

“Lengua”, respecto a los presentes, o en cuanto a la comunicación de la doctrina; “pluma”, por los ausentes, o para perpetuar la memoria. “Carro”, esto es, la lengua y la pluma, con las que, como dos ruedas, la doctrina es transportada por el Maestro al discípulo. “La caridad de Cristo pone en movimiento este carro”. Esta frase está tomada de *2 Cor.,* 5, 14: “La caridad de Cristo nos constriñe”.

Pero, al contrario, en *Eclesiastés,* 9, 1, está escrito: “Nadie sabe si es objeto de amor o de odio”. Luego etc. Respondo: de un modo, la caridad es un hábito infuso; y nadie puede saber que él mismo lo tiene con certeza, a no ser por revelación, pero puede conjeturar que se tiene mediante algunos signos probables. De un segundo modo, la caridad es el amor que valora mucho al amado; y, así, uno puede saber que él tiene caridad.

“Aunque no tenemos duda ninguna de que todo discurso de elocuencia humana ha estado siempre sometido a la calumnia y a la contradicción de émulos”. Aquí pone la tercera causa que le retrae: la contradicción de los envidiosos; sobre esto hace tres cosas. Primero, pone la evidencia de la contradicción, mediante lo que es semejante en otras cosas; segundo, pone la causa de la contradicción por el desorden de la voluntad, del que surgen el error, la envidia, la contradicción, en el pasaje que dice: “En efecto, cuando discrepa el movimiento de la voluntad, disienten también los sentimientos del alma”; tercero, la maldad de los que contradicen, en el pasaje: “Estos no someten la voluntad a la razón”. “Calumnia”, que es un ataque oculto y particular; “a la contradicción”, que es abierta, incide en el todo, y es universal; “sometido”, como adherido a la pena y al daño.

“Formulada según el carácter de la verdad”; esto es, se perfeccionaba según el carácter de la verdad, a saber, respecto a aquellos que entienden mal y, sin embargo, defienden la comprensión funesta con pertinaz disposición de espíritu.

“Complazca”, en cuanto a aquellos cuya disposición de espíritu arrastra tras de sí desordenadamente el juicio de la razón, de modo que se juzgue verdad lo que agrada.

“Porque ofende”, esto es, desagrada.

Al contrario, en *Esdras,* 4, 39, está escrito: “Todos se complacen en sus obras”. Luego etc. Respondo: la verdad de por sí es siempre amada; pero accidentalmente puede ser odiada, y esta accidentalidad es infinita, ya que –según el Filósofo (*Phys*., II, texto 30, o el cap. 5)–, las causas accidentales son infinitas.

“El dios de este siglo”. Esta expresión está tomada de *2 Corintios,* 4, y se dice o del Dios verdadero, el cual opera la envidia permitiéndola, o del diablo que obedece al siglo, y que opera haciendo insinuaciones. “De la desconfianza”, o porque desconfían de Dios, o porque se ha de desconfiar de esas cosas en razón de la enfermedad, aunque no en razón del poder del médico.

“Estos no someten la voluntad a la razón”. Aquí muestra la maldad de los que contradicen: primero, por la desordenada profesión; segundo, por la disimulada religión,

en el pasaje que empieza: “Ponen la sabiduría en la superstición”; tercero, por su lucha pertinaz, en el pasaje que empieza: “Luchan contra la verdad sin tregua, esforzándose en ser pendencieros”.

En primer lugar, muestra que éstas son desordenadas, por dos razones: porque la voluntad no sigue a la razón, sino a la inversa, y alude a esto cuando dice: “Estos no someten la voluntad a la razón”, porque no someten su razón a la doctrina sagrada; lo que se echa de ver en la frase: “Ni se dedican al estudio de la doctrina”.

“Soñaron”, como fantaseando, de la misma manera que el hombre lo hace en el sueño. “más bien se apartarán de ella para oír fábulas”. Está tomada esta frase de *2 Timoteo,* 4. Pues, la fábula está compuesta de aquello que maravilla –según el Filósofo (*Poet*., 4 y *Metaphys*., I, 3)–, y estos están siempre deseosos de oír novedades. “Su profesión”, esto es, el afán o empeño. “Lo que ha de enseñarse”, esto es, digno de ser enseñado. “Razón”, esto es, el argumento para mostrar la sabiduría. “En la superstición”, esto es, en la religión superflua disimulada exteriormente. “Ya que la hipocresía mendaz sigue a la defección de la fe”. Esta frase está tomada de *1 Timoteo,* 4, 1 que dice: “Apostatarán de la fe, dando vida al espíritu del error y a las enseñanzas de los demonios en la hipocresía de los que hablan la mentira”.

“Con toda clase de ficciones en las palabras”. Al contrario, dice Beda: “No hay ninguna doctrina falsa que no esté mezclada con cosas verdaderas” (*Ex August. Quaest*., 2, 40).

Respondo: aquellas cosas verdaderas que dicen, aunque en sí sean verdaderas, sin embargo, en cuanto al uso que ellos hacen son falsas, ya que las utilizan falsamente.

“El prurito” o comezón, esto es, el deseo desordenado de oír novedades, como el prurito se suscita por el calor desordenado. Esto está tomado de *2 Timoteo,* 4, 3, en el que se lee: “Vendrá un tiempo en el que se amontonarán maestros conforme a sus pasiones, sintiendo comezón en sus oídos”. “Con el nuevo dogma”, puesto que la razón sigue a la voluntad. “La lucha”, que, según San Ambrosio a los Romanos, “es ataque a la verdad con la confidencia del clamor”. “La verdad”, de la que en *Esdras,* 4, 38, está escrito: “La verdad permanece y se robustece para siempre”.

“En consecuencia, queriendo destruir la asamblea de estos, tan odiosa a Dios, y queriendo también cerrar su boca…, hemos compuesto, con la ayuda de Dios, con mucha fatiga y sudor…, esta obra”. Aquí hace al oyente dócil, examinando previamente las causas de la obra: primero pone la causa final en cuanto a dos utilidades: la *destrucción* del error; de ahí que diga: asamblea odiosa; en *Salmos,* 25, 5 se lee: “Odio la asamblea de los que maquinan”: “Con el fin de que no puedan derramar sobre otros el virus de la maldad”, esto es, el veneno; y la *manifestación* de la verdad; por eso dice: “Exaltar la luz de la verdad sobre el candelabro”. Esto está tomado de *Lucas,* 8, 16: “Nadie enciende una luz para ponerla bajo un celemín”. “Sobre el candelabro”, esto es, al descubierto. En segundo lugar alude a la causa eficiente, a saber, la causa principal o primera, “con la ayuda de Dios”. La causa instrumental, “hemos compuesto”, porque esta obra es como

una compilación de diversos testimonios de autoridad. “Con [mucha fatiga y] sudor”, por cualquier defecto corporal que sigue al esfuerzo espiritual. Tercero, muestra la causa material, en la frase que comienza: “En los testimonios de la verdad”; en *Salmos,* 118, 152, se dice: “He conocido, al principio, tus testimonios”.

En cuarto lugar, muestra la causa formal, en cuanto a la distinción de los libros: “En cuatro libros”; y en cuanto al modo de la obra: “En ellos encontrarás los ejemplos… de nuestros mayores”, referente a las semejanzas; y “encontrarás… la doctrina”, en cuanto a las razones. “Viperina”, esto es, herética; pues, los herejes adquiriendo adeptos a su herejía, perecen como una víbora. “Hemos mostrado”, esto es, hemos desvelado. Añade el camino. “Mostrando”, esto es, ciñéndolo. “Impía”, esto es, infiel. “Entre dos extremos”, a saber, ni demasiado elevado, ni demasiado pequeño; o entre los dos extremos contrarios erróneos: como el extremo erróneo de Sabelio y el de Arrio. “No se aparte de los confines paternos”, según aquello que está escrito en *Proverbios,* 22, 28: “No traslades los linderos antiguos que trazaron tus padres”.

“Así pues, este trabajo no debe parecer superfluo ni al perezoso, ni al sabio”. Aquí hace que el oyente sea atento. Primero, por la utilidad de la obra, en la frase que dice: “Encerrando en un breve volumen las sentencias de los Padres”. Según Avicena, la sentencia es una concepción definitiva y muy cierta. Segundo, por la profundidad de la materia, en el pasaje que dice: “En este tratado, no sólo deseo un lector piadoso”, que entienda según la fe, sino también “un censor libre”, que corrija solamente cuando hay que corregir. Según el Filósofo (*Metaphys.,* Proem.), libre es aquél que lo es por sí mismo, y no por odio o por envidia. Tercero, por el orden del modo de proceder, en el pasaje que empieza: “Y, para que lo que se busca se presente más fácilmente, anticipamos los títulos con los que se distinguen los capítulos de cada uno de los libros”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para evidenciar la sagrada doctrina que se transmite en este libro, se plantean cinco preguntas: 1. Acerca de su necesidad; 2. Dando por supuesta su necesidad, se pregunta si es una o más de una; 3. Si es una: si es práctica o especulativa; y si es especulativa, si es sabiduría, o ciencia o intelecto; 4. El sujeto de la misma; 5. El modo.

ARTÍCULO 1

Si además de las disciplinas naturales hay otra ciencia o doctrina necesaria al hombre

(I q1 a1 y II-II q2 a3)

OBJECIONES

1. Aparte de las disciplinas naturales no es necesaria al hombre ninguna ciencia o doctrina. En efecto, como dice Dionisio en una carta a Policarpo, "la filosofía es el conocimiento de las cosas existentes; y es evidente, examinando las cosas una por una, que en la filosofía se trata de todo género de cosas existentes: puesto que se trata tanto del Creador como de las criaturas, tanto de las cosas que derivan de la obra de la naturaleza, como de aquellas que son obra de nuestra actividad". Es así que no puede haber ciencia alguna que no sea de las cosas existentes, puesto que del no-ente no hay ciencia. Luego no debe existir ninguna doctrina fuera de las disciplinas físicas.

2. Toda la ciencia es para la perfección: o en cuanto el entendimiento, como la ciencia especulativa; o en cuanto a la inclinación que se dirige a obrar, como en las ciencias prácticas. Es así que ambas ciencias se completan con la filosofía, ya que el entendimiento se perfecciona con las ciencias demostrativas y el afecto o inclinación se perfecciona mediante las ciencias morales. Luego no hay necesidad de otra ciencia.

3. Todas las cosas que pueden ser conocidas por el entendimiento natural según los principios de la razón, o se transmiten o enseñan en la filosofía, o pueden ser encontradas mediante los principios de la filosofía. Es así que para la perfección del hombre es suficiente el conocimiento que puede tenerse con el entendimiento natural. Luego fuera de la filosofía no es necesaria otra ciencia. Prueba de la menor: lo que puede conseguir su perfección por sí mismo, es más noble que lo que no puede conseguirla por sí mismo. Es así que los demás animales y las criaturas insensibles consiguen su fin con los medios naturales, aunque no sin la ayuda de Dios que opera todo en todas las cosas. Luego también el hombre, al ser más noble que esos seres, puede tener un conocimiento suficiente para su perfección mediante el entendimiento natural.

EN CONTRA, está lo que se lee en *Hebreos*, 11, 6: "Sin la fe es imposible agradar a Dios". Ahora bien, agradar a Dios es sumamente necesario. Así pues, al no poder ascender la filosofía a las cosas que pertenecen a la fe, es necesario que haya alguna doctrina que proceda de los principios de la fe.

Además, un efecto no proporcionado a la causa conduce imperfectamente a la causa. Es así que cada una de las criaturas es un efecto de ese género respecto al Creador, del que dista infinitamente. Luego conduce imperfectamente a su conocimiento. Así pues, dado que la filosofía no procede sino mediante las razones tomadas de las criaturas, es insuficiente para producir el conocimiento de Dios. Luego es necesaria la existencia de alguna otra ciencia, más elevada, que proceda mediante la revelación y supla el defecto de la filosofía.

SOLUCIÓN

Para aclarar este tema, hay que tener presente que todos los que han opinado rectamente pusieron, como fin de la vida humana, la contemplación de Dios. Ahora bien, la contemplación de Dios sucede de dos modos. Uno a través de las criaturas, imperfecto por la razón ya dicha; el Filósofo (*Eth*., X, 9) puso en esta contemplación la felicidad contemplativa que, sin embargo, es la felicidad de nuestra vida itinerante; a esta felicidad se ordena toda la ciencia filosófica que procede partiendo de las razones de las criaturas.

Hay otra contemplación de Dios, con la cual es visto inmediatamente en su esencia; esta contemplación perfecta sucederá en la patria celestial; y es posible al hombre supuesta la fe. Por lo tanto, es preciso que los medios sean proporcionados al fin, de modo que el hombre, en el estado de vida itinerante, sea conducido a la contemplación mediante un conocimiento no tomado de las criaturas, sino inspirado de modo inmediato en la luz divina: ésta es la ciencia teológica.

De esto podemos deducir dos conclusiones. Una: que esta ciencia, como principal, domina sobre todas las otras ciencias. Segunda conclusión: que se sirve de las otras ciencias como vasallos para su propio servicio, según aparece claro en todas las artes ordenadas, de las que el fin de una está subordinado al fin de otra; así el fin del arte farmacéutico, que es la confección de medicinas, está ordenado al fin de la medicina que es la salud: por lo tanto, el médico manda al farmacéutico y utiliza los productos hechos por él, para su propio fin. Así, dado que el fin de la filosofía está por debajo del fin de la teología y está ordenado a éste, la teología debe mandar sobre todas las demás ciencias y utilizar todas las cosas que son transmitidas en ellas.

RESPUESTAS

1. Aunque la filosofía trate de las cosas existentes y según las razones tomadas de las criaturas, sin embargo, es necesaria la existencia de otra cien-

cia que considere las cosas existentes según las razones recibidas por la inspiración de la luz divina.

2. La respuesta es clara con lo expuesto: porque la filosofía es suficiente para la perfección del entendimiento, según el conocimiento natural, y del afecto o inclinación según la virtud adquirida; y, por esto, se precisa la existencia de otra ciencia mediante la cual se perfeccione el entendimiento en cuanto al conocimiento infuso y se perfeccione el afecto en cuanto al amor gratuito.

3. En las cosas que adquieren una igual bondad como fin, vale la proposición aducida, a saber, una cosa que puede conseguir el fin de sí misma es más noble que aquella que no puede conseguirlo por sí misma. Pero lo que adquiere la bondad perfecta con muchos auxilios y movimientos es más noble que lo que adquiere una bondad imperfecta por sí mismo con pocos recursos, como dice el Filósofo (*De cael.,* II, 12); y en estas condiciones se encuentra el hombre respecto a las demás criaturas, el cual ha sido hecho para participar de la gloria divina.

ARTÍCULO 2

Si debe haber una sola doctrina además de las doctrinas naturales

(I q1 a3)

OBJECIONES

1. No debe haber solamente una sola doctrina, además de las doctrinas naturales. En efecto, el hombre puede ser instruido, mediante razones divinas, de todas aquellas cosas de las que es instruido mediante las razones de las criaturas. Es así que las ciencias que operan mediante las razones de las criaturas son varias, y son diferentes en género y especie, como la ciencia moral, la natural, etc. Luego las ciencias que operan mediante las razones divinas, deben ser varias.

2. Una ciencia requiere un solo género de sujeto, como dice el Filósofo (*Anal. Post*., I, texto 43). Es así que Dios y la criatura, de los que se trata en la ciencia divina, no se reducen a un género, ni unívocamente, ni analógicamente. Luego la ciencia divina o sagrada no es una sola. Prueba de la menor. Todas las cosas que convienen en un solo género unívoca o analógicamente, participan de algo idéntico, o según lo anterior y lo posterior –como la sustancia y el accidente participan de la noción de ente–,

o en pie de igualdad –como el caballo y el buey participan de la noción de animal–. Es así que Dios y la criatura no participan de algo idéntico, ya que este algo sería más simple y anterior a ambos. Luego de ningún modo se reducen a un mismo género.

3. Las cosas que dependen de nuestra actividad, como las obras virtuosas, y las que dependen de la actividad de la naturaleza, no se reducen a una misma ciencia, sino que una pertenece a la ciencia moral y otra a la ciencia natural. Ahora bien, la ciencia divina examina las cosas que dependen de nuestra actividad, tratando de las virtudes y de los preceptos; y trata también de cosas que no dependen de nuestra actividad, como de los ángeles y las otras criaturas. Luego es evidente que no es una ciencia.

EN CONTRA, todas las cosas que convienen en una sola razón o concepto pueden pertenecer a una sola ciencia: por lo que todas las cosas, en cuanto convienen en la razón de ente, pertenecen a la metafísica. Es así que la ciencia divina examina las cosas a través de la razón divina que abarca todas las cosas, ya que todo es por Él y para Él; luego la ciencia divina, aunque sea una sola ciencia, puede tratar de cosas diversas.

Además, las cosas que pertenecen a ciencias diversas se tratan en libros diversos y distintamente. Es así que en la Sagrada Escritura se trata, mezcladamente y en un solo libro, unas veces de las costumbres, otras del Creador, y otras de las criaturas, como está claro en casi todos los libros. Luego por esto no se diversifica la ciencia.

SOLUCIÓN

Respecto a este asunto debemos observar que, cuanto más elevado es un conocimiento, tanto más es único y se extiende a más cosas: por lo que el entendimiento de Dios, que es altísimo, mediante la luz que es el mismo Dios, tiene un conocimiento distinto de todas las cosas. Así también, como esta ciencia es altísima y tiene eficacia por la misma luz de la inspiración divina, permaneciendo única y no multiplicada, hace la consideración de las diversas cosas; y no solamente en común, como la metafísica, la cual considera todas las cosas en cuanto que son entes, sin descender al conocimiento propio de las cosas morales y naturales. En efecto, la razón de ente, al ser diversificada en diversas cosas, no es suficiente para un conocimiento especial de las propias realidades; mas para la manifestación de ellas, la luz divina, permaneciendo una en sí misma, tiene eficacia –como dice el beato Dionisio en *De caelesti hierarchiae*, al principio–.

RESPUESTAS

1. La luz divina, de cuya certeza procede esta ciencia, es eficaz para la manifestación de muchas cosas que se enseñan en las diversas disciplinas filosóficas, las cuales parten de las razones de las cosas para llegar a su conocimiento; y, por ello, no es necesario que esta ciencia se multiplique.

2. El Creador y la criatura se reducen a una sola unidad, no por la comunidad de la univocidad, sino de la analogía. Ahora bien, esa comunidad puede ser de dos modos: o porque algunas cosas participan de algo único según lo anterior y lo posterior, como la potencia y el acto participan de la razón de ente, y lo mismo sucede con la sustancia y el accidente; o porque uno recibe del otro el ser y la razón de ser, y ésta es la analogía de la criatura al Creador: en efecto, la criatura solamente tiene el ser, en cuanto que desciende del ente primero; por lo que es sólo nombrada "ente" en cuanto que imita al ente primero. Semejantemente sucede con la sabiduría y con todas las demás cosas que se dicen de las criaturas.

3. Las cosas que dependen de nuestra actividad y las que dependen de la actividad de la naturaleza, consideradas según sus propias razones de ser, no caen en la misma doctrina. Sin embargo, puede considerar a ambas una sola ciencia que tiene la certeza mediante la luz divina, la cual es eficaz para el conocimiento de ambas. A pesar de todo, se puede esto expresar de otra manera: que la virtud que el teólogo considera no depende de nuestra actividad; aún más, Dios la opera en nosotros, sin nosotros, según San Agustín (*De lib. arb.*, II, 19).

ARTÍCULO 3

Si esta ciencia es práctica o especulativa

(I q1 a2, a4, a6)

SUBCUESTIÓN I

OBJECIÓN

1. Esta doctrina es práctica. En efecto, el fin de la ciencia práctica es el obrar, según el Filósofo (*Metaphys*., II, texto 3). Es así que esta doctrina que pertenece a la fe tiene como fin principal el obrar bien, por lo que en *Santiago,* 2, 26, está escrito: "Una fe sin obras es una fe muerta"; y en *Salmos,*

110, 10: “Todos los que hacen esto, tienen un entendimiento recto”. Luego es evidente que es una ciencia práctica.

EN CONTRA, el Filósofo (*Metaphys*., Proem.) dice que la más noble de las ciencias es fin de sí misma. Es así que las ciencias prácticas no son fin de sí mismas. Luego, al ser ésta la más noble de las ciencias, no será práctica.

Además, la ciencia práctica trata solamente las cosas que dependen de nuestra actividad. Es así que esta ciencia examina a los ángeles y a las demás criaturas que no dependen de nuestra actividad. Luego no es práctica, sino especulativa.

SUBCUESTIÓN II

OBJECIONES

1. Se trata de saber si es ciencia; y parece que no. En efecto, ninguna ciencia versa sobre los particulares, según el Filósofo (*Anal. Post*., I, texto 7). Es así que en la Sagrada Escritura se transmiten las gestas de los hombres particulares, como Abraham, Isaac, etc. Luego no es ciencia.

2. Toda ciencia parte de principios conocidos por sí, que son manifiestos a cualquiera. Es así que esta ciencia procede partiendo de lo que debe ser creído, que no es aceptado por todos. Luego no es ciencia.

3. En toda ciencia se adquiere algún hábito mediante las razones aducidas. Es así que en esta doctrina no se adquiere hábito alguno, ya que la fe, en la que toda esta ciencia se apoya, no es un hábito adquirido, sino infuso. Luego no es ciencia.

EN CONTRA, según San Agustín (*De Trin*., XIV, al principio) la Teología es la ciencia de las cosas que miran a la salvación del hombre. Luego es ciencia.

SUBCUESTIÓN III

OBJECIÓN

También se trata de saber si es sabiduría; y es evidente que no. Ya que –como dice el Filósofo (*Metaphys*., princ.)–, el sabio debe estar segurísimo

de las causas. Es así que en esta doctrina nadie está segurísimo, ya que la fe, en la que esta doctrina se apoya, está por debajo de la ciencia y por encima de la opinión. Luego no es sabiduría.

EN CONTRA, en *1 Corintios*, 2, 6, San Pablo ha escrito: "Hablamos de la sabiduría entre los perfectos". Luego, dado que él ha enseñado esta doctrina y de ella habla, es evidente que esta doctrina es sabiduría.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Esta ciencia, aunque sea única, sin embargo, es perfecta y suficiente para toda la perfección humana, debido a la eficacia de la luz divina, como está claro por lo dicho. Por lo tanto, perfecciona al hombre no sólo en su actividad directa, sino también en cuanto a la contemplación de la verdad: por consiguiente, en un cierto aspecto es práctica y también especulativa.

Ahora bien, dado que toda ciencia ha de ser valorada por el fin, y el fin último de esta doctrina es la contemplación de la verdad primera en la patria celestial, por eso, es primordialmente especulativa. Y, al ser los actos especulativos tres: sabiduría, ciencia e intelecto (*Eth*., VI, 7), afirmamos que es *sabiduría* puesto que considera las causas más altas y es como la cabeza, la principal y ordenadora de todas las ciencias; y ha de recibir el nombre de sabiduría más que la metafísica, ya que considera las causas más elevadas ateniéndose al modo de las causas mismas, mediante una inspiración recibida inmediatamente de Dios; en cambio, la metafísica considera las causas elevadísimas mediante las razones tomadas de las criaturas. Por lo tanto, esta doctrina ha de decirse más divina que la metafísica, ya que es divina en cuanto al sujeto y al modo de la recepción; mientras que la metafísica es divina en cuanto al sujeto solamente. Ahora bien –como dice el Filósofo (*Eth*., VI, 8 ó 7)–, la sabiduría examina las conclusiones y los principios; por eso, la sabiduría es ciencia e intelecto; ya que la ciencia es de las conclusiones y el intelecto es de los principios.

RESPUESTA

Respondo a la objeción: la obra o actividad no es lo último intentado en esta ciencia; es, más bien, la contemplación de la verdad primera en la patria celestial, a la que llegamos purificados por las buenas obras, como se dice en

Mateo, 5, 8: “Bienaventurados los limpios de corazón”; y, por esto, es ciencia especulativa más bien que práctica.

Con lo demás estamos de acuerdo.

SOLUCIÓN II

Respondiendo a lo que además se pregunta, cabe decir que esta doctrina es una ciencia.

RESPUESTAS

1. No trata de los seres particulares en cuanto que son particulares, sino en cuanto que son ejemplos de formas de actuar; y de esto también se hace uso en la ciencia moral, ya que son operaciones de los particulares acerca de cosas particulares. Por lo tanto, lo que corresponde a las costumbres, se aclara mejor mediante los ejemplos particulares.

2. Esta doctrina tiene como principios primeros los artículos de la fe, los cuales, mediante la luz infusa de la fe, son por sí conocidos [*per se noti*] a aquel que tiene fe, como también lo son los principios puestos naturalmente en nosotros mediante la luz del entendimiento agente. Y no sorprende que no sean conocidos por los infieles, que no tienen la luz de la fe: al igual que tampoco los principios grabados naturalmente en nosotros existirían sin la luz del entendimiento agente. Y esta ciencia procede de aquellos principios, sin llegar a rechazar los principios comunes; ni tiene una vía para probarlo, sino sólo tiene medios para defenderla de los que la contradicen, de la misma manera que un artífice tampoco es capaz de probar sus principios.

3. De la misma manera que el hábito de los primeros principios no es adquirido mediante otras ciencias, sino que se posee por la naturaleza, mientras que es adquirido el hábito de las conclusiones deducidas de los primeros principios: así también, en esta ciencia no se adquiere el hábito de la fe, que es como un hábito de los principios; pero es adquirido el hábito de las cosas que se deducen de ellos y que sirven para defenderlos.

Concedemos el argumento contrario a estas objeciones.

SOLUCIÓN III

Como se ha dicho, esta ciencia es con toda propiedad sabiduría. Y lo que se objeta (que en esta doctrina no hay ningún sabio segurísimo de las cosas), afirmamos que es falso. En efecto, el fiel, mientras más creyente es, también

asiente a las cosas que son de la fe con más firmeza que, incluso, a los primeros principios de la razón. Y respecto a lo que se dice que la fe está por debajo de la ciencia, no habla de la fe infusa, sino de la fe adquirida, que es una opinión fortificada por razones. Ahora bien, el hábito de estos principios, a saber, de los artículos, se llama fe y no inteligencia, ya que estos principios están por encima de la razón y, por ello, la razón humana no es capaz de comprenderlos perfectamente; y así se produce un cierto conocimiento defectuoso, no por defecto de certeza de las cosas conocidas, sino por defecto del cognoscente. Sin embargo, la razón guiada por la fe crece hasta tal punto que comprende más plenamente lo que debe ser creído y, entonces, en cierto modo, tiene inteligencia de ello; de ahí que se diga en *Is.*, 7, 9, según otra lectura: “No comprenderéis, si no tuvierais fe”.

ARTÍCULO 4

Si Dios es el sujeto de esta ciencia

(I q1 a7)

OBJECIONES

1. Parece que Dios es el sujeto de esta ciencia. En efecto, la ciencia debe llevar el título y el nombre por su objeto. Es así que esta ciencia recibe el nombre de *teología*, esto es, tratado de Dios. Luego Dios es el sujeto de ella.

EN CONTRA, Boecio (*De Trin.*, I, 3) dice que una forma simple no puede ser sujeto. Ahora bien, Dios es simple. Luego no puede ser sujeto.

2. Según Hugo de San Víctor (*De Sacram.*, I, 1, 11), parece que la obra de la restauración sea el sujeto; en efecto, se expresa así: “Las obras de la primera creación son la materia de las otras ciencias, mientras que las obras de la restauración son la materia de la Teología”. Luego etc.

EN CONTRA, todo lo que se examina en una ciencia debe estar contenido bajo su sujeto. Es así que, en la Teología, se trata de las obras de la creación, como está claro en *Génesis*, 1. Luego parece que las obras de la restauración no son su sujeto.

3. Parece que las cosas y los signos son el sujeto. En efecto, en una ciencia, el sujeto es aquello en torno a lo cual versa toda la intención de la ciencia. Es así que toda la intención de la teología versa sobre las cosas y los signos, como dice el Maestro de las *Sentencias* (distinción 1, al principio). Luego las cosas y los signos son el sujeto.

EN CONTRA, una ciencia debe diferenciarse de otras por la razón de ser del sujeto, ya que toda ciencia tiene su sujeto propio. Es así que también otras ciencias tratan las cosas y los signos. Luego no son el sujeto propio de esta ciencia.

SOLUCIÓN

El sujeto se relaciona con la ciencia, al menos de tres modos.

Primero: todas las cosas que están en la ciencia deben estar contenidas bajo el sujeto. Por lo tanto, entre los que consideraron esta condición, unos dijeron que las cosas y los signos eran el sujeto de esta ciencia; otros, en cambio, afirmaron que era el Cristo total, esto es, la cabeza y los miembros, puesto que todo cuanto se enseña en esta ciencia parece que se reduce a esto.

Segundo: conocer el sujeto es lo pretendido principalmente en la ciencia. Por lo tanto, dado que esta ciencia pretende conocer a Dios, afirmaron que Dios era el sujeto de esta ciencia.

Tercero: mediante el sujeto, una ciencia se distingue de todas las demás; puesto que la ciencias se dividen lo mismo que las cosas –como se dice en *De anima* (III, 8); según esta consideración, algunos dijeron que el sujeto de esta ciencia era lo creíble: en efecto, esta ciencia se diferencia de las demás en esto: que procede mediante la inspiración de la fe. En cambio, otros dijeron que eran las obras de la restauración, puesto que toda esta ciencia está ordenada a lograr el efecto de la restauración.

Pero si queremos encontrar un sujeto que comprenda todos estos aspectos, podemos decir que el sujeto de esta ciencia es *el ente divino cognoscible mediante inspiración*. En efecto, todas las cosas que son consideradas en esta ciencia, o son Dios, o las cosas que son desde Dios o para Dios, en cuanto tales: como también el médico considera los signos y las causas y muchas cosas de este género, en cuanto que son sanas, esto es, relacionadas de algún modo con la salud. Por lo tanto, cuanto más se aproxima algo a la verdadera razón de divinidad, tanto más especialmente es considerado en esta ciencia.

RESPUESTAS

1. Dios sólo es el sujeto principalmente intentado y bajo cuya razón de ser son consideradas todas las cosas que hay en la ciencia. Respecto a lo que se objeta en contra, a saber, que una forma simple no puede ser sujeto, decimos que eso es verdad [como sujeto] del accidente; sin embargo, puede ser sujeto del predicado en la proposición; y toda realidad de este género puede ser sujeto en la ciencia, con tal de que el predicado pueda probarse de él.

2. Las obras de la restauración no son propiamente el sujeto de esta ciencia, a no ser en cuanto que las cosas de las que se habla en esta ciencia estén ordenadas, en cierto modo, a nuestra restauración.

3. Las cosas y los signos, tomados comúnmente, no son sujeto de esta ciencia, sino en cuanto que son algo divino.

ARTÍCULO 5

Si el modo de proceder teológico es conforme a las normas del arte

(I q1 a8, a9 - a10)

OBJECIONES

1. Parece que el modo de proceder es conforme a las reglas del arte. En efecto, el modo más noble debe corresponder a la ciencia más noble. Es así que cuanto el modo es más conforme a las normas del arte, tanto más noble es. Luego, al ser esta ciencia la más noble, su modo debe ser en máximo grado derivado de las normas del arte.

2. El modo de la ciencia debe ser proporcionado a la ciencia misma. Es así que esta ciencia es sumamente una, como se ha probado. Luego también su modo debe ser máximamente uno. Ahora bien, parece suceder lo contrario, puesto que procede unas veces conminando, otras ordenando y, a veces, de otros modos.

3. El modo de ciencias sumamente diferentes no debe de ser único. Es así que la Poética, que contiene el mínimo de verdad, se diferencia sumamente de nuestra ciencia, que es la más verdadera. Luego, dado que la Poética procede mediante locuciones metafóricas, el modo de nuestra ciencia no debe proceder así.

4. San Ambrosio (*De fide,* I, 13) dice: “Cuando busques la fe, evita los argumentos”. Es así que en la ciencia sagrada se busca sumamente la fe. Luego su modo no debe ser argumentado de ninguna de las maneras.

EN CONTRA, en *1 Pedro,* 3, 15, está escrito: “Estad siempre dispuestos para dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pidiere”. Ahora bien, esto no puede hacerse sin argumentos. Luego, a veces, debe utilizar argumentos.

Lo mismo se manifiesta en *Tito*, 1, 9: "Que sea capaz de exhortar con doctrina sana y argüir a los contradictores".

SOLUCIÓN

El modo de cualquier ciencia debe inquirirse según las condiciones de la materia, como dice Boecio (*De Trin*., I, 1) y el Filósofo (*Eth*., I, texto 1). Ahora bien, los principios de esta ciencia han sido recibidos por revelación; y, por eso, el modo de recibirlos debe ser *revelativo* por parte del que los infunde, como en las revelaciones de los profetas, y *deprecativo* por parte del receptor, como aparece en los Salmos. Pero, además de la luz infusa, es preciso que el hábito de la fe se distinga respecto a determinadas verdades creíbles conforme a la doctrina del que predica, según lo que se dice en *Romanos*, 10, 14: "¿Cómo van a creer a quien no han oído?", como también la inteligencia de los principios naturalmente incorporados está determinada por las cosas sensibles recibidas. Y, por otra parte, la verdad del que predica se consolida con los milagros, como se dice en *Marcos*, 16, 20: "Ellos se fueron, predicando por todas partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando sus palabras con las señales consiguientes". Así, también es necesario que el modo de esta ciencia sea *narrativo* de los signos que contribuyen a la confirmación de la fe. Y, dado que estos principios no son proporcionados a la razón humana según nuestro estado itinerante, que acostumbra a recibir sus noticias de las realidades sensibles, por eso, es preciso que, para su conocimiento, sea conducida mediante las semejanzas de las mismas realidades sensibles; por lo cual es necesario que el modo de esta ciencia sea *metafórico*, o *simbólico* o *parabólico*.

Ahora bien, con estos principios se logran en la Sagrada Escritura tres objetivos. Primero, la destrucción de los errores, que no puede producirse sin argumentos; por ello, es preciso que el modo de esta ciencia sea, a veces, *argumentativo*, tanto mediante testimonios de autoridad, como también mediante razones y semejanzas naturales. Segundo, la ordenación y modelación de las costumbres; por lo tanto, bajo este aspecto, el modo de esta ciencia debe ser *preceptivo*, como en la ley; *conminatorio* o *promisorio*, como en los profetas; y *narrativo* de ejemplos, como en los libros históricos. Tercero, la contemplación de la verdad en las cuestiones de la Sagrada Escritura; y, para esto, conviene también que el modo sea *argumentativo*, lo que está principalmente observado en los originales de los santos y en este mismo libro que está forjado con esos originales.

Según esto, también se puede tomar de cuatro modos la *interpretación* de la Sagrada Escritura: puesto que, en cuanto se toma la misma verdad de la fe, el sentido es *histórico*; en cuanto se procede de esos principios a la ordenación de las costumbres, el sentido es *moral*; en cuanto que se procede a la

contemplación de la verdad de aquellas cosas que son de nuestro estado itinerante, el sentido es *alegórico*; y en cuanto que se procede a la contemplación de la verdad de las cosas que son de la patria celestial, el sentido es *anagógico*. Para la destrucción del error solamente se procede a través del sentido *literal*, puesto que los demás sentidos han sido tomados mediante semejanzas, y de las locuciones por semejanza no se puede argumentar; de ahí que también Dionisio (*Epist. Ad Titum*, al principio) diga que la teología simbólica no es argumentativa.

RESPUESTAS

1. El modo derivado del arte es el que compete a la materia; por lo tanto, el modo derivado del arte en geometría, no es tal en ética; y, según esto, el modo de esta ciencia es en gran manera derivado del arte, ya que es sumamente conveniente a la materia.

2. Aunque esta ciencia sea una, sin embargo, trata de muchas cosas y sirve para muchas cosas, según las cuales es preciso que se multipliquen sus modos, como ya se ha visto claramente.

3. La ciencia poética versa sobre aquellas cosas que, debido al defecto de verdad, no pueden ser captadas por la razón; por lo tanto, es necesario que la razón sea seducida por ciertas semejanzas. En cambio, la ciencia teológica trata de las cosas que están por encima de la razón, y, por ello, el modo *simbólico* les es común a ambas, ya que ninguna de las dos es proporcionada a la razón.

4. Los argumentos son eliminados para probar los artículos de fe; pero, hay que servirse de argumentos no sólo para defender la fe, sino también para encontrar la verdad en las cuestiones basadas en los principios de la fe: y esto es lo que hace el Apóstol, cuando en *1 Corintios*, 15, 16, dice: "Si Cristo ha resucitado, luego también los muertos resucitarán".

DISTINCIÓN 1

LAS COSAS Y LOS SIGNOS: DIVISIONES DE LA TEOLOGÍA

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

Sección Primera. *Divisiones de los asuntos tratados por esta doctrina*.

1. Toda doctrina es o de *cosas* [*res*] o de *signos* [*signa*].
   a) *Cosa* es lo que no se pone para significar.
   b) *Signo* es aquello cuyo uso está en la significación.
2. Unas cosas son para *gozar* [*fruendum*], otras para *usar* [*utendum*].
   a) Son cosas para *gozar* las que nos hacen felices: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.
   b) Son cosas para *usar*: las que sirven para lograr la felicidad: el mundo y sus criaturas.
   c) Los seres que *gozan* [*fruuntur*] y *usan* [*utuntur*]: los hombres y los ángeles.
3. *Gozar* [*frui*]: unirse con amor a alguien por sí mismo. *Usar* [*uti*]: referir lo utilizado al logro de lo que ha de ser gozado.
4. *Usar* [*uti*]: asumir algo en la facultad de la voluntad. *Gozar* [*frui*]: usar gozosamente la cosa real y no meramente en esperanza.

Sección Segunda. *Cuestiones que se suscitan*.

1ª. *Si sólo gozan los que se deleitan en lo real y no en esperanza*: pues dado que en esta vida sólo nos deleitamos en esperanza, parece que no gozamos; aun cuando nos adhiramos a algo por sí mismo, a saber, a Dios.
Respuesta 1ª. Ahora y después gozamos de Dios: pero aquí imperfectamente y en esperanza; allí plena y realmente.
Respuesta 2ª. También aquí gozamos de lo real y no sólo en esperanza, porque nos deleitamos en aquello que amamos: y así ya gozamos de Dios, uniéndonos a Él por sí mismo.

2ª. *Si los hombres deben gozarse a sí mismos o sólo usarse.*
Respuesta: los hombres no deben gozarse a sí mismos, sino usarse; pues no deben poner la esperanza en sí mismos, ni se deben amar por sí mismos, sino por otro, a saber, por Dios.

3ª. *Si Dios goza de nosotros o usa de nosotros.*
Respuesta: de ningún modo goza de nosotros, porque no nos ama por nosotros mismos; usa de nosotros, pero no como lo hacemos nosotros: porque no lo hace para su utilidad o necesidad, sino para la nuestra.

4ª. *Si hay que gozar de las virtudes o hay que usarlas.* Para unos (San Agustín), no hay que gozarlas, porque no se aman por sí mismas, sino por la felicidad eterna: se tienen como medios para esa felicidad. Para otros (San Ambrosio) parece que deben gozarse, porque son frutos del Espíritu Santo y han de ser pretendidas por sí mismas.
Respuesta: las virtudes no han de ser gozadas como objeto último de disfrute: pues respecto a éste se comportan como medio, y debemos de *usarlas*; pero sólo como obras que salen de nosotros y que causan deleite y alegría, de modo que por ellas gocemos del sumo bien; ellas no son cosas *gozables*.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Toda enseñanza trata de las cosas o de los signos.– Al considerar nosotros, una y otra vez con diligente búsqueda, el contenido de la Antigua y de la Nueva Ley, previa la gracia de Dios, se nos dio a conocer que los tratadistas de la Sagrada Escritura estudiaban sobre todo las *cosas* o los *signos*. En efecto, como el egregio doctor San Agustín dice en el libro *De doctrina cristiana* (I, 2, 2): "toda enseñanza es sobre las cosas o los signos; pero también las cosas son aprehendidas mediante los signos. Aquí recibe propiamente el nombre de *cosa* aquello que es presentado no para significar algo; en cambio, el *signo* es aquello cuyo uso está en el significar". Ahora bien, hay algunos signos cuyo uso está en significar, no en justificar, esto es: de ellos nos servimos solamente para significar algo, como algunos sacramentos legales; hay otros signos que no sólo significan, sino que también nos confieren una ayuda interior, como los sacramentos evangélicos. "Y de esto se deja entender claramente qué es lo que aquí se llaman signos: aquellas cosas que se nos ofrecen para significar algo. Luego todo signo es también una cierta cosa. En efecto, lo que no es una cosa es absolutamente nada –como en el mismo texto citado, dice San Agustín–. Ahora bien, no toda cosa es signo" (San Agustín, *ibid.*), ya que no se emplea para significar algo.

Y la diligente y modesta especulación de los teólogos, al pretender estas cosas, observará que la Escritura divina posee esta forma expuesta en la enseñanza.

Nosotros, teniendo a Dios como guía, puesto que queremos descubrir el acceso, hasta cierto punto, a la comprensión de las cosas divinas, vamos a disertar sobre ello: "primero, disertaremos sobre las cosas, después sobre los signos" (San Agustín, *ibid.*).

Trata en común de las cosas.– "En las cosas hay que considerar lo siguiente –como dice San Agustín en el texto citado–: hay algunas cosas de las que se debe gozar, otras que hay que usar, y otras que gozan y usan. Las cosas de las que hay que gozar nos hacen bienaventurados o felices. De las que debemos usar, nosotros somos ayudados a tender a la bienaventuranza, y somos casi como sostenidos por ellas para que podamos llegar a aquellas cosas que nos hacen felices y adherirnos a ellas" (San Agustín, *De doct. christ.*, I, 3, 3).

Las cosas que gozan y usan.– "Pero las cosas que gozan y usan somos nosotros, como constituidos entre unas y otras" (*ibid.*); y también son los ángeles.

Qué es gozar y usar.– "Ahora bien, gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma; por otro lado, usar es relacionarse con lo que es útil para obtener aquello de lo que se ha de gozar; si fuera de otro modo, sería abusar, pues el uso ilícito debe llamarse abuso" (San Agustín, *ibid.*, 4, 4).

Las cosas de las que hay que gozar.– “En consecuencia, las cosas de las que hay que gozar, son: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; sin embargo, la misma Trinidad es algo sumo, común a todos los que gozan de ella; pero ¿debe de llamarse cosa, y no causa de todas las realidades? Y con todo, ¿también debe llamarse causa? Pues no es fácil encontrar un nombre que convenga a una excelencia tan grande, a no ser que se diga que esta Trinidad es el solo Dios” (San Agustín, *ibid.,* 5, 5).

Las cosas de las que hay que usar.– Por otra parte, las cosas que se deben usar son el mundo y lo que ha sido creado en él. De ahí que San Agustín en el mismo libro (*De doct. christ.*, I, 4, 4), diga: “No hay que gozar de este mundo, hay que usarlo «para que, sean contemplados los arcanos de Dios, después de comprenderlos, mediante las cosas que han sido hechas» (*Rom.,* 1, 20), esto es, para que, partiendo de lo temporal, sean captadas las cosas eternas”. Así mismo, en el mismo libro (San Agustín, *ibid*., 22, 20) dice: “Entre todas aquellas cosas, solamente hay que gozar de las que son eternas e inmutables; las demás sólo hay que utilizarlas para llegar al gozo o disfrute de aquéllas”. De ahí también que San Agustín, en el libro X *De Trinitate* (10, 13), diga: “En efecto, gozamos de las cosas conocidas, en las que de por sí la voluntad misma descansa complacida; en cambio, usamos de aquellas que hacen referencia a otra cosa, de la que hemos de gozar”.

¿Qué diferencia hay entre el gozar y el usar? Otra interpretación distinta de la expuesta.– Hay que tener presente que el mismo San Agustín, en el libro X *De Trinitate* (11, 17), tomando el gozar y el usar de modo distinto al anterior, se expresa en estos términos: “Pues usar es poner algo a disposición de la voluntad; en cambio, gozar es usar con deleite, no de algo en esperanza, sino ya real. Por consiguiente, todo el que goza, usa: pues pone algo a disposición de la voluntad con una finalidad de deleite. Pero no todo el que usa disfruta, si lo que pone a disposición de la potencia volitiva no le apetece por sí mismo, sino por otra cosa”. Obsérvese que San Agustín parece decir que sólo disfrutan aquellos que gozan en la cosa misma, no ya en la esperanza; y así en esta vida, donde nos alegramos en la esperanza, parece que no gozamos, sino que sólo usamos, mientras que antes se ha dicho que gozar es “adherirse con amor a una cosa por ella misma”, en el modo en que aquí muchos se adhieren a Dios.

Determinación de estas ideas que parecen contrarias.– Por lo tanto, determinamos esas cosas, aparentemente contradictorias, del siguiente modo: afirmando que nosotros disfrutamos aquí y en el futuro; ahora bien, en el futuro disfrutaremos propia, perfecta y plenamente, cuando veamos directamente aquello de lo que disfrutemos; pero aquí, mientras nos movemos en medio de la esperanza (*2 Cor.,* 5, 7), evidentemente disfrutamos, pero no plenamente. De ahí que San Agustín, en el libro X *De Trinitate* (10, 13) diga: “Disfrutamos de las cosas conocidas, en las que la voluntad reposa, complacida consigo

misma". También San Agustín en el libro *De doctrina christiana* (I, 30, 31) dice: "Los ángeles ya son felices gozando de aquél del que nosotros deseamos disfrutar, y en cuanto que en esta vida ya gozamos o bien «como en un espejo», o bien «bajo imágenes oscuras» (*1 Cor.*, 13, 12), tanto más tolerablemente sostenemos nuestra peregrinación y deseamos más ardientemente terminarla".

Otra determinación del sentido.– Puede incluso decirse que quien disfruta también en esta vida, no sólo tiene el gozo o disfrute de la esperanza, sino también de la cosa, ya que se deleita en lo que ama, y así, en cierto sentido, ya posee la cosa.

Por consiguiente, es evidente que debemos disfrutar de Dios, no servirnos de él. "En efecto –como dice San Agustín–, disfrutas de aquél por el que llegarás a ser feliz, en el que pones la esperanza de llegar a él" (*De doct. christ.*, I, 33, 37). El mismo autor habla también de esto en el libro *De doctrina christiana* (I, 31, 34): "Decimos que disfrutamos de la cosa que amamos por ella misma, y nosotros debemos gozar sólo de aquella cosa con la que llegamos a ser felices; pero hemos de utilizar las demás". Sin embargo, con frecuencia "se dice que el hacer uso con placer es disfrutar. En efecto, cuando está presente lo que se ama, también lo amado trae consigo el placer. Pero, si pasaras de largo por el placer y lo devolvieras al objeto donde ha de permanecer, tú te sirves de él de modo abusivo y no se dirá con propiedad que tú lo disfrutas; pero, si te adhieres al objeto del placer y con él permaneces, poniendo en el placer el fin de tu alegría, entonces, se ha de decir que tú disfrutas verdadera y propiamente; pero esto no ha de suceder, a no ser en la Trinidad, esto es, en el sumo e incomunicable bien" (*ibid*., 33, 37).

De los hombres, ¿hay que usar o gozar?– Por otro lado, respecto de los hombres que gozan y se sirven de las otras cosas, al ser ellos mismos unas ciertas realidades, se pregunta: "¿deben disfrutar de sí, o sólo usar, o ambas cosas?". A esta pregunta responde San Agustín, en el libro *De doctrina christiana* (I, 22, 20-21) de esta manera: "Si el hombre ha de ser amado por sí mismo, gozamos de él, pero si debe ser amado en vista de otro, lo utilizamos. Pero a mí me parece que debe ser amado en vista de otro. Pues en lo que ha de amarse por sí mismo está constituida la vida feliz, cuya esperanza consuela en este tiempo. Ahora bien, la esperanza no ha de ponerse en el hombre, puesto que, quien hace esto, es «maldito» (*Jer.*, 17, 5). Por consiguiente, si observas atentamente, nadie debe disfrutar de sí mismo, ya que no debe amarse por sí mismo, sino en vista de aquello de lo que se ha de gozar".

Pero parece que el Apóstol, al dirigirse a Filemón, dice lo contrario a esto: "Así, hermano, yo te disfrutaré en el Señor" (*Flm.*, 20). San Agustín interpreta este texto así: "Si sólo hubiera dicho «te disfrutaré», y no hubiera añadido «en el Señor», parecería que el fin de la dilección y la esperanza estaban constituidos en él. Pero, dado que lo añadió, ha demostrado que él (Pablo) había puesto el fin en el Señor y significó que del Señor

disfrutaba" (*De doct. christ.*, I, 33, 37). Como el mismo San Agustín dice: "cuando tú gozas del hombre en Dios, gozas más bien de Dios que del hombre" (*ibid.*).

Se intenta saber si Dios goza o hace uso de nosotros.– Pero puesto que Dios nos ama –como dice frecuentemente la Escritura (*Jn.*, 3, 16; *1 Jn.*, 4, 9-16, etc.)–, la cual "alaba en gran manera su dilección hacia nosotros", San Agustín pregunta cómo nos ama: si haciendo uso de nosotros o disfrutando. Y razona así: "Si goza de nosotros, necesita de nuestro bien, cosa que nadie en su sano juicio ha dicho. Pues el Profeta (*Sal.*, 15, 2) dice: «Tú no necesitas de mis bienes». En efecto, todo bien nuestro o es Él mismo o procede de Él; luego no goza de nosotros, sino que hace uso. Pues si no nos disfruta y no le somos útiles no sé cómo nos puede amar. Sin embargo, no nos usa como nosotros utilizamos las demás cosas. En efecto, las cosas de las que nos servimos, las referimos a disfrutar de la bondad de Dios; mientras que Dios refiere el uso que hace de nosotros a su bondad. Él se compadece de nosotros debido a su bondad; en cambio, nosotros tenemos misericordia unos de otros para disfrutar de Él. Pues cuando nos compadecemos de alguien y tomamos alguna decisión sobre él, sin duda lo hacemos para su utilidad, y ponemos nuestra mirada en ello; pero también sigue a esa acción nuestra utilidad, puesto que Dios no deja sin recompensa la misericordia que hemos empleado en los demás. El gozar de él es una recompensa grande" (San Agustín, *De doct. christ.*, I, 30-32, 33-35).

Así mismo, "porque Él es bueno, nosotros somos; y, en cuanto que somos, tenemos la bondad. Pero, evidentemente, puesto que también es justo, nosotros no somos malos impunemente y, en cuanto que somos malos, tanto menos existimos. Por consiguiente, el uso que Dios hace de nosotros no es referido a su utilidad, sino a la nuestra; pero también hace referencia a su bondad y sólo a su bondad" (*ibid.*).

Si hay que hacer uso de las virtudes, o hay que gozar de ellas.– Aquí se debe considerar si se debe hacer uso de las virtudes o hay que gozar de ellas. A algunos les parece que hay que servirse de ellas y no gozarlas; y consolidan esta afirmación con el testimonio de autoridad de San Agustín, el cual –como ya se ha establecido antes–, dice: "solamente hay que gozar de la Trinidad, esto es, del sumo e inmutable bien" (*ibid.*, 33, 37). Así mismo, afirman que no hay que gozar de ellas, porque no han de ser amadas por sí mismas, sino por la felicidad eterna. Aquello de lo que se goza, se ha de amar por sí mismo. Ahora bien, prueban que las virtudes no deben ser amadas por sí mismas, aún más, deben amarse por la sola felicidad, con el testimonio de autoridad de San Agustín, quien en el libro XIII *De Trinitate* (8, 11) dice contra algunos: "Quizás las virtudes, que amamos porque nos conducen a la bienaventuranza, se atrevan a convencernos de no amar la felicidad. Pero si lo consiguen, sin duda desistimos también de amarlas, puesto que no amamos la felicidad por la que las amábamos a ellas". He aquí que, en estas palabras, parece que San Agustín muestra que las virtudes han de ser amadas no por ellas, sino por la sola felicidad. Y si esto es así, no debe gozarse de ellas.

En cambio, a otros les parece lo contrario, a saber, que hay que gozar de ellas, ya que han de ser buscadas y amadas por sí mismas; dan solidez a esta opinión con el testimonio de autoridad de San Ambrosio, quien, sobre un pasaje de *Gálatas*, 5, 22: "El fruto del Espíritu es la caridad, el gozo, la paz, la paciencia, etc.", dice: "No llama a estas cosas obras, sino frutos, porque han de buscarse por sí mismas" (Ambrosiaster, *In Gal.*, 5, 22). Ahora bien, si por ellas se han de buscar, por ellas han de amarse.

Nosotros, deseando superar la incompatibilidad evidente de estos testimonios de autoridad, afirmamos que las virtudes han de buscarse y amarse por sí, y, sin embargo, por la sola felicidad. Han de ser amadas por sí, porque deleitan a sus posesores con sincero y santo placer y producen en ellos un gozo espiritual. Sin embargo, no hay que detenerse aquí, sino que hay que seguir más adelante: el progreso del amor no queda fijado aquí, ni está aquí el término del amor, sino que debe ser referido a aquel bien sumo al cual sólo hay que adherirse; puesto que sólo el bien sumo ha de ser amado por él mismo y más allá de él no hay otra cosa: en efecto, él es el fin supremo. Por eso, San Agustín (*De Trin.*, XIII, 8, 11) dice que debemos amar las virtudes por la sola bienaventuranza; no porque no las amemos por sí mismas, sino porque por el hecho mismo de que las amamos, las referimos a aquel sumo bien al que sólo hay que adherirse y en el que hay que permanecer, y la suma alegría ha de ser puesta en él: por esta razón, no debe disfrutarse de las virtudes.

Pero alguno podrá decir: "Gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma" (San Agustín, *De doct. christ.*, I, 4, 4), se ha dicho previamente. Por consiguiente, si las virtudes deben ser "amadas por sí mismas", también debe gozarse de ellas. A esto replicamos que en aquella descripción, donde se dice "por sí misma" ha de entenderse únicamente: que se ame por sí misma sólo, y que no se refiera a otro, sino que en ella se ponga el fin, como antes muestra San Agustín, al decir: "Si te has adherido y permaneces, poniendo la suma alegría, entonces se ha de decir que tú gozas verdadera y propiamente; pero esto sólo sucederá en la Trinidad, esto es, en el bien sumo e inmutable" (*ibid.*, 33, 37). Por consiguiente, hay que hacer uso de las virtudes y, mediante ellas, hay que gozar del bien sumo. Así decimos también de la buena voluntad. De ahí que San Agustín, en el libro X *De Trinitate* (10, 13) diga: "La voluntad es aquello mediante lo cual gozamos"; así también gozamos mediante las virtudes, no de ellas, a no ser que, quizás, alguna virtud sea Dios, como la caridad, de la que se tratará después (distinción 17).

Epílogo.– "Por consiguiente, de todo lo dicho, hemos especialmente tratado de las *cosas*. Éste es el resumen" (San Agustín, *De doct. christ.*, I, 35, 39): unas cosas son de las que hay que gozar; otras de las que hay que hacer uso; y otras cosas son aquellas que gozan y usan.

Entre las cosas de las que hay que hacer uso, hay también algunas mediante las cuales gozamos, como las virtudes y las potencias del alma, que son bienes naturales (cf. San Agustín, *De lib. arb.*, II, 19, 50).

Se ha de tratar de todas ellas, antes de tratar de los *signos*.

Y primero trataremos de las cosas de las que debemos gozar, a saber, de la santa e indivisible Trinidad.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber puesto fin al proemio, éste es el principio de la obra presente en la que el Maestro intenta transmitirnos la doctrina de las cosas divinas en lo que hace referencia a la búsqueda de la verdad y destrucción del error. Por lo cual, procede en toda la obra de modo *argumentativo*, tomando sobre todo argumentos de los testimonios de autoridad. Se divide en dos partes: en la primera, busca las cosas de las que va a tratar y el orden de lo tratado; en la segunda, continúa su intento; y, a su vez, se divide en dos partes. La segunda comienza en el texto: “Aquí hay que considerar si se debe hacer uso de las virtudes o hay que gozar de ellas”.

Las cosas que van a ser consideradas en esta doctrina, son tratadas en cuanto que referidas a algo único: Dios, por el que son y para el que son. Por eso, divide las cosas de las que va a tratar, por lo absoluto y lo relativo; de ahí que se divida en dos partes: en la primera, pone la división de aquellas cosas de las que va a tratar por lo absoluto y relativo en cuanto al *conocimiento*; en la segunda, por el *deseo*, en el pasaje que empieza: “En las cosas debemos considerar lo siguiente”.

Sobre lo primero, hace una división. Primero, establece la división de las cosas de las que va a tratar: en cosas y en signos que conducen al conocimiento de las cosas; segundo, concluye el orden de lo tratado, en el texto que empieza: “Y la diligente y modesta especulación de los teólogos, al pretender estas cosas, observará que la Escritura divina posee esta forma expuesta en la enseñanza”. En el primer punto, hace tres cosas: primero pone la división; segundo, lo prueba con el testimonio de autoridad, en el texto que empieza: “En efecto, como el egregio doctor San Agustín dice”; en tercer lugar, pone la explicación de la división de los miembros, donde dice: “Aquí recibe propiamente el nombre de *cosa* aquello que es presentado no para significar algo”: donde, primero, explica qué es la *cosa*; segundo, explica qué es el *signo*, donde dice: “En cambio, el signo es aquello cuyo uso está en el significar”; tercero, pone la comparación de los dos, cosa y signo, en el pasaje que empieza: “Luego todo signo es también una cierta cosa”.

“En las cosas debemos considerar lo siguiente”. Aquí, dejados los signos, subdivide la *cosa* por lo absoluto y lo relativo en cuanto al deseo, a saber, por lo *gozable* que es deseado por sí, y por lo *usable*, cuyo deseo hace referencia a otro; y se divide en dos partes: primero hace la división; en segundo lugar, epiloga y concluye la intención y el orden en el pasaje que empieza: “Por consiguiente, de todo lo dicho, hemos especialmente tratado de las *cosas.* Éste es el resumen”. La primera parte vuelve a subdividirla en

tres puntos: primero, expone la división; segundo, la manifestación de las partes, donde dice: "Las cosas de las que hay que gozar nos hacen bienaventurados o felices"; tercero, plantea unas dudas, donde dice: "Por otro lado, respecto de los hombres que gozan y se sirven de las otras cosas, al ser ellos mismos unas ciertas realidades, se pregunta: ¿deben disfrutar de sí, o sólo usar, o ambas cosas?". En la segunda parte, hace dos cosas: primero, aclara o comunica la división; segundo, expone una incompatibilidad y la resuelve, allí donde dice: "Hay que tener presente que".

Sobre el primer punto hace dos cosas. Primero, aclara las partes de la división, mediante las definiciones; segundo, en cuanto a los supuestos, en el pasaje que comienza: "En consecuencia, las cosas de las que hay que gozar son: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". Sobre el primer punto hace cuatro cosas. Primero, define lo gozable mediante el efecto; segundo, define lo usable, en el pasaje que comienza; "De las que debemos usar, nosotros somos ayudados a tender a la bienaventuranza"; tercero, define lo usable y lo gozable, en el texto que comienza: "Pero, las cosas que gozan y usan somos nosotros"; cuarto, define el hacer uso y el gozar al probar todo: "Ahora bien, gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma". Y con el mismo orden procede, aclarando, según los supuestos.

"Hay que tener presente que el mismo San Agustín… tomando el gozar y el usar de modo distinto al anterior, se expresa en estos términos". Aquí expone una contrariedad a estas tres cosas. Primero, expone una diversa asignación al usar y al gozar; segundo, concluye la contrariedad respecto a lo expuesto previamente, en el pasaje que empieza: "Y observa que San Agustín parece decir que sólo disfrutan aquellos que gozan en la cosa"; tercero, expone la solución, en el pasaje que empieza: "Por lo tanto, determinamos de este modo estas cosas que parece que se contradicen". Y, en primer lugar, resuelve mediante la división; segundo, mediante la eliminación, en el pasaje que empieza: "Puede incluso decirse que quien disfruta también en esta vida, no sólo tiene el gozo o disfrute de la esperanza, sino también de la cosa".

"Por otro lado, respecto de los hombres que gozan y se sirven de otras cosas, al ser ellos mismos unas ciertas realidades, se pregunta: ¿deben disfrutar de sí, o sólo usar, o ambas cosas?". Aquí plantea unas dudas sobre estas cosas que tienen una relación recíproca: y, primero, indaga sobre los que hacen uso y gozan, si son usables o gozables; segundo, indaga sobre las cosas gozables –a saber, de Dios–, si hace uso de nosotros o goza de nosotros, en el texto que empieza: "Pero puesto que Dios nos ama… San Agustín… pregunta cómo nos ama: si haciendo uso de nosotros o disfrutando"; tercero, indaga si son gozables algunas cosas usables, en el pasaje que empieza: "Aquí se debe considerar si debemos utilizar las virtudes o hemos de disfrutar de ellas". Cada una de estas partes se divide en cuestión y solución.

CUESTIÓN 1

Aquí se plantean tres cosas: primero, usar y gozar; segundo: las cosas usables y gozables; tercero, los que usan y los que gozan. Sobre lo primero, se trata de averiguar dos cosas: 1. Qué es gozar, según la realidad; 2. Qué es usar, según la realidad.

ARTÍCULO 1

Si gozar es un acto del entendimiento

(I-II q11 a1-2)

OBJECIONES

1. Parece que gozar es un acto del entendimiento. En efecto, el acto más noble es propio de la más noble potencia. Es así que la potencia más elevada en el hombre es el entendimiento. Luego, dado que el gozar es el acto más perfecto del hombre, ya que sitúa al hombre en su fin último, parece que es el acto del entendimiento.

2. Como dice San Agustín (*Enn. in Psal.*, 90, 16), la visión es la recompensa completa. Es así que la recompensa de todo mérito consiste en el gozo de la Divinidad. Luego el gozo es esencialmente visión. Ahora bien, la visión es un acto del entendimiento: luego también el gozo lo es.

3. Parece que es un acto de la voluntad. En efecto, el acto se determina por el objeto. Es así que el objeto del gozo es lo gozable, que es el fin último. Ahora bien, el fin, al tener carácter de bien, es objeto de la voluntad. Luego también el gozar es un acto de la voluntad.

4. San Agustín (*De Trin.*, X, 10) define el gozo mediante la voluntad, al decir: "Realizamos el gozo de las cosas conocidas, en las que la voluntad descansa deleitada consigo misma". Luego más bien parece un acto de la voluntad que del entendimiento.

5. Parece que es un acto de todas las potencias. En efecto, el premio responde al mérito. Es así que el hombre merece mediante todas las potencias. Luego, por todas, será premiado. Ahora bien, el premio es el mismo gozo: luego el gozo es propio de todas las potencias.

6. San Agustín dice que el hombre encontrará la pascua interiormente en la Divinidad del Salvador, y exteriormente en la humanidad. Luego parece que tanto las potencias exteriores como las interiores realizarán el gozo.

7. Parece que no es propio de ninguna potencia. En efecto, el acto recibe su nombre de la potencia a la que pertenece, como la intelección del entendimiento. Es así que el gozar no recibe el nombre de potencia alguna. Luego etc.

8. Por lo que se intenta averiguar de qué hábito es acto: y parece que es acto sólo de la caridad. En efecto, como se dice en *1 Cor.*, 13, la caridad es una virtud perfecta. Es así que, según el Filósofo (*Eth.*, X, 8), la felicidad es la operación de una virtud perfecta. Luego el gozo, en el que está nuestra entera felicidad, es un acto de la caridad.

9. Parece que esto está en la definición de San Agustín ofrecida en el texto: “Gozar es adherirse con amor a alguna cosa por ella misma”.

10. Parece que no sólo es propio de la caridad. En efecto, al gozo concurren tres acciones: la visión perfecta, la comprensión plena y la adhesión de amor consumado. Luego parece que es un acto de lo que sigue a la fe y a la esperanza.

11. Estamos unidos a Dios por el amor. Ahora bien, cada una de las virtudes nos une a Dios, puesto que la virtud es la disposición de lo perfecto a lo óptimo, como se dice en *Physica*, VII, 3 (texto 17). Luego el gozo es un acto de cada una de las virtudes.

SOLUCIÓN

El gozo consiste en la óptima operación del hombre, puesto que el gozo es la suprema felicidad del hombre. Ahora bien, la felicidad no está en el hábito, sino en la operación, según el Filósofo (*Eth.*, X, 4). Por otro lado, la óptima operación del hombre es la operación de la potencia más alta: el entendimiento, respecto al más noble objeto: Dios; por lo tanto, la misma visión de la Divinidad es puesta como la sustancia total de nuestra felicidad, como se lee en *Juan*, 17, 3: “La vida eterna es ésta: conocerte a ti como solo Dios verdadero”.

Ahora bien, partiendo de la visión suprema, el mismo objeto visto, al no ser visto mediante una semejanza, sino mediante la esencia, comparece en cierto modo dentro del vidente: ésta es la comprensión que sucede a la esperanza, acompañante de la visión que sucede a la fe, al igual que la esperanza es generada en cierto modo por la fe. Por el hecho de que el mismo objeto visto es recibido dentro del vidente, une a sí mismo al propio vidente, para que se produzca una penetración mutua mediante el amor. Así, en *1 Juan*, 4, 16 se dice: “Quien vive en caridad, permanece en Dios y Dios en él”. Ahora

bien, el más grande gozo sigue a la unión de lo que es máximamente conveniente. Y en esto se cumple nuestra felicidad; y esta felicidad la nombra el gozo por parte de su complemento, más que por parte del principio, puesto que incluye en sí un cierto gozo. Por eso decimos que es un acto de la voluntad, y según un hábito de la caridad, aunque observando un orden a las potencias y a los hábitos precedentes.

RESPUESTAS

1. El apetito sigue al conocimiento. Por lo tanto, de la misma manera que la parte inferior tiene sentidos y apetito, que se divide en irascible y concupiscible, así también la parte suprema tiene entendimiento y voluntad; ahora bien, el entendimiento es más alto por su origen, y la voluntad es más alta por su perfección. Y un orden semejante hay en los hábitos y también en los actos, a saber, de la visión y del amor. Ahora bien, el gozo indica la operación más alta, en cuanto a su perfección.

2. Se replica, y se hace manifiesto de modo semejante: la visión no tiene el perfecto carácter de la felicidad, a no ser en cuanto que es una operación perfeccionada mediante aquellas cosas subsiguientes. En efecto, el placer perfecciona la operación, como la belleza la juventud, como se dice en *Ethica* (X, 4).

3 y 4. Concedemos las objeciones 3 y 4.

5. No puede haber un gozo propiamente dicho de las potencias inferiores: pues éstas no tienen una operación relativa al fin último, que ellas no aprehenden, al ser facultades materiales; pero de la misma manera que, en el presente, el entendimiento se perfecciona recibiendo de las potencias inferiores, así también en la patria celestial sucederá a la inversa, que la perfección y el gozo de la parte superior redundará en las potencias inferiores. De ahí que San Agustín (*De spir.,* 4) diga: "El sentido se convertirá en razón", a saber, "en cuanto que su remuneración y gozo emanará de la razón".

6. La humanidad de Cristo no es el fin último: por lo tanto, en su visión no habrá propiamente gozo, pero habrá un cierto gozo accidental y no una felicidad o beatitud sustancial.

7. Cuando un acto pertenece absolutamente a una potencia, recibe el nombre de ella, como el entender lo recibe del entendimiento; pero, cuando es el acto de una potencia según el orden a otra, no toma el nombre de ninguna; como *saber* es un acto de la razón según el orden al intelecto en cuanto que conduce de los principios a las conclusiones; de modo semejante, el gozar es un acto de la voluntad que acompaña al acto del entendimiento, a saber, a la abierta visión de Dios.

8 y 9. Concedemos las objeciones 8 y 9.

10. La solución es clara con lo que se ha dicho: pues aunque concurran tres cosas en el gozo, sin embargo, éste se perfecciona en el amor, como se ha dicho antes en el cuerpo del artículo.

11. Hay que decir que las otras virtudes nos unen a Dios a modo de mérito y disposición, pero es la sola caridad la que nos une a modo de unión perfecta.

ARTÍCULO 2

Si usar es un acto de la razón

(I-II q16 a1)

OBJECIONES

1. Parece que usar es un acto de la razón. En efecto, ordenar una cosa a otra es propio de la potencia que compara, como es la razón. Es así que usar expresa orden a un fin. Luego es un acto de la razón.

2. Además, como dice el Filósofo (*Eth.,* VI, 6), la ordenación de los medios a un fin y el hallazgo del fin pertenecen a la prudencia. Es así que la prudencia es un hábito de la razón. Luego también es un acto de la razón el usar que indica tal ordenación.

EN CONTRA, parece que es un acto de la voluntad, ya que la voluntad se pone en su definición. En efecto, usar es asumir algo en la facultad de la voluntad.

Además, está ordenado a un fin lo que consigue el fin. Es así que, el gozar, que indica consecución de un fin, es un acto de la voluntad, como se ha dicho en el artículo precedente. Luego también el usar.

SOLUCIÓN

Usar tiene muchas acepciones. En efecto, unas veces, indica cualquier operación, en cuanto que decimos que el uso de una cosa es bueno o malo; y parece que según esta acepción es definido por San Agustín (*De Trin*., X, 1): “Usar es asumir una cosa en la facultad de la voluntad”; o sea que, sobre aquello que usamos, obramos siguiendo la inclinación de la voluntad. Otras veces, indica la frecuencia de la operación, en cuanto que el uso se identifica con la costumbre; y, así, lo define Victorino: “El uso es un acto frecuente-

mente emitido por la potencia". Ahora bien, de estos dos modos, el uso es acto de cualquier potencia.

Otras veces, también se dice hacer uso de aquellas cosas que se ordenan a un determinado fin; y así se toma aquí usar en cuanto a la primera definición que se pone. Ahora bien, lo que se ordena a un fin, se ordena a él mediante tres operaciones: la primera es la operación de la razón, que preestablece el fin, y que ordena y dirige hacia él. La segunda es la operación de la voluntad, que manda. La tercera es la operación motriz, que ejecuta. Ahora bien, usar indica la ejecución de aquello que es ordenado a un fin, mas no según el acto aislado propio de alguna de las facultades motrices, sino una vez presupuesta en común la ordenación al fin. Por lo tanto, usar es un acto de la voluntad, que es motor de las facultades, según el orden de la razón.

RESPUESTAS

1. El usar presupone el orden, pero su sustancia está más bien en la ejecución de la voluntad.

2. La prudencia es la perfección de la razón práctica, en cuanto que es recta. Ahora bien –como se dice en *Ethica* (VI, 3)–, su rectitud y su verdad existen en cuanto ella tiene conveniencia con el apetito recto. Por lo tanto, la prudencia no solamente perfecciona en cuanto al acto que es propio de la razón, sino también en cuanto al acto de la voluntad que es regulado por la razón; como el elegir, aunque sea un acto de la voluntad o del libre albedrío, sin embargo, es un acto propio de la prudencia.

CUESTIÓN 2

Sobre los objetos de estos actos, primeramente se examinan las cosas gozables; después, las cosas usables. En cuanto al primer punto, se plantean dos cuestiones: 1. Si se debe gozar de Dios solo: 2. Si únicamente con un solo acto de gozo o más.

ARTÍCULO 1
Si se ha de gozar de Dios solo
(I-II q11 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no hay que gozar de solo Dios. En efecto –como se dice en el texto–, hay que gozar de aquellas cosas que nos hacen felices. Es así que la felicidad creada nos hace felices. Luego se ha de gozar de ella; luego no solamente de Dios.

2. El fin último del hombre es su felicidad. Ahora bien, la felicidad es la operación más perfecta. Así pues, al ser necesario gozar del último fin, es necesario gozar con la operación más perfecta; y también parece que esto lo dice el Filósofo (*Eth.*, I, 4), a saber, que la felicidad no es buscada por alguna otra cosa; y también Boecio (*De consol.*, III, pr. 2), quien dice que "la beatitud es el estado perfecto con la suma de todos los bienes".

3. Tulio (*De off.*, 1) dice: "Es honesto lo que nos arrastra con su fuerza y nos seduce por su dignidad. Ahora bien, lo que seduce por sí mismo", se ama por sí mismo. Luego hay que gozar de todo lo honesto, y, así, de todas las virtudes. Luego no sólo de Dios.

4. El Apóstol (*Flm.*, 20), dice: "Así pues, hermano, yo gozaré de ti en el Señor". Luego también podemos gozar de un hombre justo y, consecuentemente, de cualquier hombre que es a imagen de Dios, y de cualquier criatura, en la que está el vestigio de Dios.

EN CONTRA, el motivo del amor es la bondad. Es así que toda bondad es referida a la bondad de Dios, de la que fluye y cuya semejanza lleva. Luego, nada debe amarse a no ser en orden a Dios. Luego ha de gozarse de Dios solo.

Además, en *Proverbios*, 16, 4, se dice: "Dios ha hecho todo para sí mismo". Luego Él es el fin de todas las cosas. Luego todo ha de ser amado por Él; y, así, lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Gozar de algo tiene tres acepciones. Primera, gozar de algo como de un objeto; y, de este modo, se debe gozar de Dios solo, ya que toda la bondad del universo está ordenada a la bondad de Dios mismo, como el bien de todo el ejército está ordenado al bien de su jefe –como se dice en *Metaphysica*,

XII (texto 52)–. De un segundo modo, como el del hábito que emite el acto de gozo; según este segundo modo, hay que gozar de la felicidad creada y de la caridad. De un tercer modo, gozamos de algo como instrumento de gozo; y, así, gozamos de la potencia, cuyo gozo es el acto.

RESPUESTAS

1. Algo hace feliz de dos modos: o *efectivamente*, como Dios; y hay que gozar de Él solo, como del objeto mismo; o *formalmente*, como la blancura hace lo blanco; y se debe gozar de esto, formalmente hablando: y así, la felicidad hace felices.

2. El objeto de la operación termina y perfecciona esa operación y, además, es su fin. Por lo tanto, es imposible que la operación tenga razón de fin último. Ahora bien, dado que solamente conseguimos el objeto mediante la operación, por eso, se identifican el apetito de operación y el apetito de objeto. Por lo tanto, si, de algún modo gozamos del gozo mismo, será en cuanto que el gozo nos une a Dios; y, con el mismo gozo, gozaremos del fin y de la operación, cuyo objeto es el fin último; de la misma manera que con la misma operación entiendo el objeto inteligible y entiendo que yo entiendo.

3. El "por sí mismo" [*propter se*] tiene dos sentidos: uno, en cuanto se opone a "por otro" [*propter aliud*]; y, de este modo, las virtudes y la honestidad no son amadas por sí mismas, puesto que también son referidas a otra cosa. En otro sentido, se dice "por sí mismo" en cuanto que se opone a "por accidente" [*per accidens*], y, así, se dice que es amado por sí mismo aquello que tiene en su naturaleza algo que mueve a amarlo: en este sentido, las virtudes son amadas por sí mismas, ya que tienen algo en su interior por lo que son buscadas, aunque de ellas no se derivase ninguna otra cosa. Sin embargo, no hay inconveniente en que algo sea amado por sí y, no obstante, se ordene a otra cosa –como se dice en *Ethica* (I, 6)–. Hay, por otra parte, algo que es deseado no por alguna cosa que tiene en sí, sino solamente en cuanto está ordenado a otro, como eficiente de ello; como una bebida amarga es amada no por algo que hay en ella misma, sino porque produce salud; las cosas de este género, de ningún modo son amadas por sí mismas. O el "por sí" indica la causa *formal*, como se dice que la virtud es amada por sí, o indica la causa *final*, como es Dios.

4. No se ha de gozar de un hombre justo de modo absoluto, si no es en Dios; de modo que el objeto de gozo sea Dios, y el hombre santo sea el que representa el mismo objeto de la gracia mediante una semejanza, en la que habita Dios. Y, sin embargo, no se sigue que haya que disfrutar del hombre pecador en Dios, ya que no está en él la gracia, que es la que hace inhabitar

en Dios, y que es ejemplar expreso de aquella suma bondad de la que hay que gozar. Y mucho menos se sigue esto de la criatura irracional: pues la semejanza de la imagen y del vestigio no es suficiente para ello, sino que es necesaria la semejanza de la gracia.

ARTÍCULO 2
Si gozamos de Dios con un solo gozo

OBJECIONES

1. Parece que no gozamos de Dios con un solo gozo. En efecto, los actos se distinguen por los objetos. Es así que los objetos del gozo son las tres distintas realidades de las propiedades personales, a saber, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Luego los gozos son tres.

2. La operación del alma que se detiene en lo común no es perfecta, a no ser que descienda también a lo propio, como el conocimiento del género se perfecciona con el conocimiento de la diferencia, y mucho más, el deseo y el amor se perfeccionan en lo particular. Es así que el gozo es una operación perfecta. Luego no sólo gozaremos de la esencia común a las tres personas, sino también de cada una de las personas y de sus propiedades; y así, parece que el gozo no es solamente uno.

3. Todo lo que el Hijo posee, suele hacer referencia al Padre, del cual lo tiene, como se dice en *Juan,* 7, 16: "Mi doctrina no es mía, sino de aquel que me ha enviado". Pero cuando el Hijo es engendrado recibe del Padre la bondad, al igual que la esencia. Luego debemos referir al gozo del Padre también el gozo de la bondad del Hijo. Luego no se ha de gozar por igual de las tres personas: en consecuencia, mucho menos se ha de gozar con un idéntico gozo.

EN CONTRA, de la misma manera que Dios Trinidad es el único principio de todas las cosas, así también es el único fin de todo. Es así que hay una operación común de toda la Trinidad, en la medida que es un único principio. Luego el gozo de las tres personas es el mismo, en cuanto que hay un único fin.

Además, la operación de la felicidad está encauzada hacia el objeto más noble –como dice el Filósofo (*Eth.,* X, 10 ó 7). Ahora bien, lo más noble es solamente único, pues lo que se dice por superabundancia conviene a una

sola cosa. Luego como el gozo es la operación de la felicidad última, es referido solamente a un solo objeto; luego gozamos de las tres personas, en cuanto que son una sola cosa: luego en cuanto que es un solo objeto.

SOLUCIÓN

Gozamos de las tres personas con un solo gozo: la razón de esta afirmación es doble. Una por parte de la esencia. En efecto, el objeto del gozo es la bondad suma; por lo tanto, el gozo hace referencia a cada una de las personas, en cuanto que son el sumo bien; luego, al ser la bondad de las tres personas numéricamente la misma, también el gozo será el mismo.

La otra razón se toma por parte de las propiedades. En efecto, el Filósofo (*Praed., De relat.*) dice que quien conoce uno de los relativos conoce también al otro; y, por eso, como todo el gozo se origina de la visión –como se ha dicho antes (q1 a2 ad2)–, quien goza de uno de los relativos en cuanto tal, goza también del otro. Ahora bien, las tres personas se distinguen sólo por las relaciones; y, por eso, en el gozo de una, se incluye el gozo de otra; y, así, el gozo de las tres personas es el mismo. Pero la razón primera es mejor, la cual toca la naturaleza del objeto, y de ella tiene el acto su unidad.

RESPUESTAS

1. Con lo expuesto está aclarada la solución a la primera objeción, ya que las tres personas no se distinguen en cuanto que son objeto de gozo, aún más, se unen en él, a saber, en la suma bondad.

2. Gozamos de la propiedad de cada una de las personas, como de la paternidad; sin embargo, la paternidad no indica razón de gozo: por lo tanto, gozaremos de la paternidad, en cuanto que la paternidad se identifica realmente con la bondad suma, aunque sea diferente según la razón.

3. La reducción expuesta no establece gradación en el Padre y en el Hijo, sino que sólo establece un orden de naturaleza; por eso, no quita la igualdad y unidad de su gozo.

CUESTIÓN 3

Sobre las cosas usables se intenta averiguar si fuera de Dios hemos de usar de todas las demás cosas.

ARTÍCULO ÚNICO

Si hemos de usar de todas las cosas fuera de Dios

OBJECIONES

1. Usar es asumir una cosa en la facultad de la voluntad. Ahora bien, solamente se toma de este modo lo que está sometido a nuestra operación. Pero no todas las cosas creadas son tales, como el cielo y los ángeles, sobre los que no podemos obrar. Luego no podemos hacer uso de todas las cosas.

2. Nos servimos de aquello por lo que somos ayudados, al tender a la beatitud. Es así que frecuentemente somos impedidos por las criaturas, como se dice en *Sabiduría*, 14, 11: "Las criaturas han sido constituidas en el odio y tentación para nuestras almas y en ratonera para los pies de los insensatos". Luego no podemos hacer uso de todas las cosas.

3. Si estamos obligados a hacer uso de todas las cosas fuera de Dios, entonces, cuando no referimos algo a Dios, pecamos; y siempre que refiramos algo a Dios seremos merecedores. Luego cada uno de los actos es meritorio, y así, ningún acto será indiferente.

4. Se sigue que ningún pecado es venial; porque, si se refiere al último fin, no hay pecado alguno; pero si se constituye algún otro fin último, no referido al fin último, es pecado mortal. Así pues, al ser cada uno de los actos de la razón para un fin, es preciso que el fin sea el fin último, y entonces no hay pecado; o sea otro fin no relacionado al fin último, y entonces habrá pecado mortal. Luego el pecado venial no existe.

EN CONTRA, en *1 Corintios*, 10, 31, se lee: "ya comáis, ya bebáis, haced todo para la gloria de Dios". Luego parece que uno puede servirse de todas las cosas.

Así mismo, de la misma manera que Dios es de un perfecto poder, así también lo es de una bondad perfecta. Ahora bien, a la perfección de su poder corresponde que nada tenga el ser, si no es producido por Él mismo. Luego corresponde a la perfección de la bondad divina el que solamente sea amado aquello que está en orden a Él.

SOLUCIÓN

Todas las cosas que son buenas, solamente tienen la bondad en cuanto que se acercan a la semejanza de la bondad divina. Por lo tanto, dado que la bondad es el motivo del amor y del deseo, es necesario que todas las cosas sean amadas en orden a la bondad primera. Ahora bien, todo lo que es

bueno, procede de Dios; por lo tanto, lo que no procede de Él, ni ha de buscarse, ni hay que hacer uso de ello; y, por eso, uno no ha de servirse de pecado alguno, ya que el pecado no deriva de Dios. En cambio, el castigo o pena sí procede de Dios; es por lo que uno puede hacer uso de la pena y hay que ordenarla al fin, en la medida en que promueve el mérito del hombre, conduciéndolo a la consideración de su debilidad y en cuanto que purifica de los pecados. De modo semejante también, las cosas de este mundo proceden de Él y uno debe hacer uso de ellas, bien en cuanto llevan al conocimiento de Dios, mostrando su grandeza; o bien en cuanto ofrecen un subsidio a nuestra vida ordenada a Dios. De modo semejante las obras nuestras que no son malas proceden de Él, y por Él han de hacerse; no que sea necesario que toda la actividad siempre haga referencia actualmente a Dios, sino que es suficiente que habitualmente esté en Dios el fin de su voluntad.

RESPUESTAS

1. No hacemos uso de aquellas criaturas en cuanto son el término de nuestra operación, sino en cuanto que conducen al conocimiento de Dios.

2. Las criaturas, por lo que a ellas concierne, no nos impiden conseguir la beatitud: sino que esto ocurre por parte nuestra, en cuanto que abusamos de ellas, deteniéndonos en ellas, como en el fin.

3. Según el teólogo, ningún acto que procede de la voluntad deliberante es indiferente; ya que, si se refiere a Dios, supuesta la gracia, es meritorio; pero, si no es referible a Dios, es pecado; mas si tiene la posibilidad de ser referido, y no se refiere, es vano: ahora bien, lo ocioso es computado por el teólogo entre los pecados.

4. Aunque quien peca venialmente no refiera a Dios actualmente su operación, sin embargo, tiene habitualmente a Dios como fin. Por lo tanto, no pone a la criatura como fin último, al amarla por debajo de Dios; pero peca, porque se excede en ese amor; es como el que se detiene en exceso en el camino, y no desemboca en el fin.

CUESTIÓN 4

A continuación se trata de los que gozan y de los que usan. 1. Los que gozan; 2. Los que usan.

ARTÍCULO 1
Si el gozar conviene a todas las cosas

OBJECIONES

1. El gozo expresa el deseo aquietado en el fin. Es así que toda criatura, incluso la insensible, desea naturalmente su fin. Luego parece que el gozo es propio de la criatura insensible, ya que ella misma consigue su fin y descansa en él.

2. El gozo es propio de aquello que se busca por sí y no está relacionado a otro. Es así que los brutos buscan algunas cosas en las que se deleitan y no hacen referencia a otra cosa, ya que carecen de la razón ordenante. Luego el gozo es propio de los brutos.

3. Uno ama a Dios sobre todas las cosas con un amor natural, al darse cuenta naturalmente de que Él es el sumo bien, y que se debe amar por sí mismo. Es así que gozamos de lo que amamos por sí mismo. Luego un hombre, constituido solamente en su estado natural, goza de Dios.

4. Uno que se encuentra en pecado mortal puede constituir, como fin último de alguna de sus acciones, a Dios, sin referencia a otro. Es así que esto es gozar. Luego el pecador también puede gozar de Dios.

5. EN CONTRA, parece que ni siquiera el justo goza en su estado itinerante. En efecto, que la voluntad, complacida en las cosas conocidas por sí mismas, repose, esto es gozar. Es así que, en tanto que uno está en camino no reposa. Luego en tanto que uno está en este estado itinerante, no goza de Dios.

6. Parece que ni siquiera los bienaventurados gozan. En efecto, como se dice en el texto, todo el que goza de alguna cosa, la necesita. Ahora bien, quien tiene necesidad de algo, carece de él. Luego, como los bienaventurados no carecen de Dios, parece que no gozan de Él.

7. De lo que se saca la conclusión que ni Dios goza de sí mismo, ya que no necesita de sí mismo.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes en la cuestión 1, artículo 1, el gozo pone un cierto placer en el fin. Ahora bien, el placer sólo puede estar en un ser que tiene conocimiento; es por lo que Platón (Aristóteles, *Eth.*, VII, 12) dijo que el placer es una generación sensible hecha en la naturaleza; esto es, que el placer es sentido como apropiado a la naturaleza; y, por ello, las criaturas insensibles, al no conocer, ni sienten placer, ni de él gozan.

Así mismo, el placer, en sentido estricto, es propio sólo del último fin. Ahora bien, los brutos no aprehenden el fin último, ni son capaces de ordenar el fin próximo al fin último, pues carecen de razón, de la que es propio el ordenar. Luego, propiamente, no gozan.

Semejantemente, el pecador pone el fin último donde no está. Luego, al no tener un fin verdadero, no goza verdaderamente.

Además, el gozo indica placer en el fin: luego no hay disfrute perfecto, a no ser que haya placer perfecto, el cual no puede existir antes de la consecución del fin; por esta razón, el hombre justo no goza perfectamente; pero los bienaventurados, que han alcanzado el fin, gozan verdadera, perfecta y propiamente.

RESPUESTAS

1. Aunque todo deseo acompañe a un conocimiento, sin embargo, el deseo de una criatura insensible no acompaña a un conocimiento existente en ella, sino al conocimiento de un motor primero (sea el que sea) que ordena todas las cosas a su fin; y por ello, sin conocimiento, no sienten ni placer, ni gozo.

2. Los animales, aunque se deleiten en el fin, este fin no es el último; aún más, está relacionado a otro, no por ellos mismos, sino por el primer ente que ordena todas las cosas hacia sí mismo; por esto, aunque no se deleitan en el fin último en sí, sino en el último que es aprehendido por ellos, se dice que, de algún modo, gozan, pero impropiamente.

3. El placer sigue a la operación perfecta. Ahora bien, perfecta es la operación que procede del hábito. Pero los hábitos adquiridos o naturales no perfeccionan en orden a la beatitud última de la patria celestial, de modo suficiente y próximo –como se ha dicho antes–, ya que, como dice San Agustín en el libro *Sobre la penitencia* (*De Trin.*, X, 5), “La criatura amada yace al lado del amante, existiendo un íntimo contacto para experimentar en su suavidad”. Pero el placer del Creador es, con mucho, de un género mucho más elevado; y, por eso, sin un hábito gratuito no hay un placer de tal índole que sea suficiente para el gozo. Incluso hay que decir que el placer natural no pone una operación en acto, sino que sólo pone una cierta inclinación natural, que es conducida al acto mediante el hábito de la caridad.

4. El que se encuentra en pecado mortal ama habitualmente alguna cosa de Dios, aunque no siempre en acto; por lo que no goza de Él, sino de aquello a lo que ordena todas las cosas.

5. El reposo puede ser de dos modos: reposo del *deseo*, y reposo del *movimiento*. El reposo del deseo sucede cuando el deseo se detiene en aquello por lo que hace todas las cosas y las busca, sin desear algo más. De este

modo, la voluntad del justo descansa en Dios en su peregrinar. En cambio, el reposo del movimiento sucede cuando se llega al término buscado; esta clase de descanso de la voluntad sucederá en la patria celestial. Este último reposo constituye el gozo perfecto del bienaventurado, pero el primer reposo otorga un gozo imperfecto.

6. Una cosa tiene necesidad de otra de dos modos: o como de aquello de lo que depende en el ser; y, de este modo, todas las cosas necesitan de Dios, pues –según San Gregorio (*Mor.*, 16, 18)– todas las cosas tenderían a la nada si la mano del Creador no las sostuviera: ya que Dios no es sólo la causa del hacerse [*fieri*] de las realidades, sino que también es la causa de su ser [*esse*]; de este modo los bienaventurados necesitan de Dios. De un segundo modo, se dice que uno tiene necesidad de aquello que aún no posee; y, así, los bienaventurados no tienen necesidad.

7. Eso hay que entenderlo, cuando el que goza y aquello de lo que goza son diversos en esencia: lo que no sucede en el gozo divino; por tanto, Él goza de sí mismo perfectamente; de ahí que San Gregorio, a propósito de la cita del libro de Job: "Que estés cubierto de gloria, revístete de magníficos vestidos" (*Job*, 40, 10), diga: "Es glorioso el que, mientras goza de sí mismo, no tiene necesidad de la alabanza que se le añada" (*Mor.*, XXXII, 5).

ARTÍCULO 2

Si el uso conviene a los que se encuentran en la patria celestial

OBJECIONES

1. Parece que en la patria nadie hará uso. En efecto, una vez obtenido el fin, el camino no es necesario; de ahí que San Bernardo (*In Cant.*, 70) diga: "Al que posee ya el trono, ¿qué necesidad tiene de peldaños?" Ahora bien, el uso es propio de aquellas cosas destinadas a un fin, las cuales son como el camino. Luego, en los bienaventurados, habiendo conseguido el fin, no existirá el uso.

2. Además, usar es referir una cosa a otra. Ahora bien, esto no puede suceder a no ser que una cosa sea pensada después de otra; pero parece que esto no puede ocurrir en la patria celestial, según San Agustín (*De Trin.*, XV, 16), porque allí no hay pensamientos volubles. Luego parece que no existe el uso en la patria.

EN CONTRA, está claro que, en la patria celestial, permanece el amor de Dios y del prójimo, ya que "la caridad no pasa jamás" (*1 Cor.*, 13, 8). Es así que el prójimo nunca será amado por sí mismo, sino por Dios. Luego siempre habrá en la patria celestial el amor del uso.

SOLUCIÓN

El uso es propio de aquellas cosas que están enderezadas a un fin. Ahora bien, de aquellas cosas que están dispuestas para un fin, unas incluyen el fin y están en contacto con él; y éstas son las que no son incompatibles con la perfección del fin, como las disposiciones de la materia permanecen junto a la forma sustancial; y de tales cosas, habrá uso en la patria celestial, como las perfecciones naturales y los siete dones del Espíritu Santo y otras cosas que en su concepto no indican imperfección. En cambio, otras cosas hacen referencia al fin, pero como distantes de él, como el movimiento y semejantes; y el fin no es compatible con estas cosas debido a su imperfección; por lo tanto, no habrá en la patria celestial uso de ellas: como las penas, los actos de fe y esperanza, los alimentos y cosas semejantes.

RESPUESTAS

1. En el proceso del conocimiento ocurre que uno llega al conocimiento de los principios mediante las conclusiones, y una vez en posesión de los principios, estos son conocidos mejor que las conclusiones, no habiendo necesidad de las conclusiones para conocer los principios, puesto que ya los conoce esencialmente; y sin embargo, no pierde el conocimiento de las conclusiones, aún más, su conocimiento se perfecciona mediante los principios. Pues de igual manera sucede también en el proceso del hombre hacia Dios: el hombre llega a Dios mediante las criaturas; después de la posesión de Dios, el hombre no tiene necesidad de las criaturas para poseerlo, sino que mediante Dios mismo llega a un perfecto uso de todas las otras cosas. Lo mismo ocurre también en el proceso de la naturaleza: mediante las disposiciones, se adquiere la forma; y ésta, una vez tenida, es principio de todos los accidentes; y es posible comprobar esto así en todas las demás cosas.

2. Se llama pensamiento "voluble" el que se produce mediante el discurso de la razón, a la que no sale al paso inmediatamente lo que busca; por lo tanto, es necesario que lo encuentre, procediendo de una cosa a otra. Pero todo lo que se busca aparece sin dificultad y de inmediato en la luz divina; por lo tanto, también los hombres conocerán con su entendimiento deiforme, como conocen los ángeles. Pero no se excluye la sucesión de pensamientos en la patria celestial, y, mucho menos, el orden de una cosa a otra, lo cual puede suceder también sin sucesión.

Estamos de acuerdo con el último punto del planteamiento de la cuestión.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Se intenta examinar lo que se expresa en el texto.

"Se nos dio a conocer que los tratadistas de la Sagrada Escritura estudiaban sobre todo las cosas y los signos". Parece que la división no es la apropiada, puesto que sucede que el signo también es una cosa; como el cuerpo verdadero de Cristo y el carácter en el bautismo.

Además, él mismo dice que todo signo es una cosa; y, así, parece que la división no está hecha por miembros opuestos.

Asimismo, todas las criaturas son signo de la bondad divina; y, así, parece que casi todas las cosas que son transmitidas en esta doctrina son signos.

A estas dificultades hay que decir que esta división no ha sido hecha por cosas opuestas, sino por razones opuestas según lo absoluto y lo relativo. En efecto, el signo ha sido instituido para significar algo; en cambio, la cosa posee significación absoluta que no está relacionada a otra. Por lo tanto, no hay inconveniente en identificar el signo con la cosa bajo aspectos diversos; como, en cuanto hombres, se identifican el padre y el hijo. Con esto se ha dado respuesta a la primera dificultad.

A la segunda dificultad. La cosa se toma, en el proceso de esta locución, en dos sentidos: comúnmente por cada uno de los entes, y así todo signo es una cosa. También se toma en sentido más estricto como lo que es cosa y no signo; y entonces, la cosa se contrapone al signo.

A la tercera dificultad. Aunque las criaturas son signo de algunas cosas, sin embargo no han sido instituidas principalmente con esa finalidad; y, por eso, no están constituidas bajo los signos, a no ser de un modo relativo.

"Primero, disertaremos sobre las cosas, después sobre los signos". Ahora bien, parece que debiera tratarse antes de los signos. En efecto, las cosas son aprehendidas mediante los signos, como se dice en el texto. Luego, mediante el conocimiento de los signos llegamos al conocimiento de las cosas.

A esta dificultad se replica que eso se sigue cuando los signos y las cosas son del mismo orden, a saber: que hay que tratar sobre los signos antes que sobre las cosas que son significadas mediante los signos. Ahora bien, los signos sacramentales no se relacionan de ese modo con las cosas de las que se trata en los tres primeros libros. O ha de replicarse que uno es el orden que hay que observar al recibir el conocimiento, y otro al transmitirlo. En efecto, quien recibe el conocimiento procede de los signos a las cosas significadas, como de modo resolutorio, ya que los signos le son más conocidos; pero,

quien transmite el conocimiento de los signos, le es necesario manifestar las cosas antes que los signos, ya que los signos son tomados por semejanza de las cosas; por lo tanto, es preciso conocer previamente las cosas para conocer los signos, a semejanza de las cuales los signos son tomados.

"Somos nostros, como constituidos entre unas y otras". En efecto, parece por esto que el hombre está en medio de las cosas utilizables y gozables, mientras parece resultar lo contrario del hecho de que la virtud está contenida entre las cosas usables. Ahora bien, la virtud está entre los grandes bienes –según San Agustín (*De lib. arb.*, II, 19), de los que nadie se sirve mal. Por otro lado, las potencias naturales son medios buenos de los que uno puede servirse mal y bien: y, así, parece que las virtudes están por encima del hombre.

A esta objeción hay que decir que el orden de los bienes puede ser considerado de dos modos. O por comparación a la rectitud de la vida; de este modo, la virtud, que es como la causa esencial de tal rectitud, es un bien máximo; en cambio, la potencia natural, que es como lo material para esa rectitud, es un medio; y las otras cosas que apoyan externamente, son bienes mínimos. O también puede ser considerado el orden de los bienes según el progreso hacia la beatitud; y en este modo, la realidad misma beatificante será el bien máximo; el que participa de la beatitud será un bien medio; y el que dispone a la propia beatitud, será un bien mínimo.

"Hay algunas cosas de las que se debe gozar, otras que hay que usar, y otras que gozan y usan". Todo lo que existe, o es fin, o es para un fin. Es así que lo gozable tiene el carácter de fin, lo utilizable tiene el carácter de aquellas cosas que son para un fin. Luego, lo utilizable y lo gozable dividen suficientemente las cosas; por lo tanto, la tercera parte de la división es superflua; y, principalmente, cuando él mismo, poco después, dice que hay que hacer uso de los hombres que usan y gozan.

A esta dificultad hay que decir que algo está ordenado para un fin de dos modos: o como avanzando hacia el fin; y de este modo el que goza y el que usa están relacionados con el fin; o como vía hacia el fin, y de este modo lo utilizable está con vistas al fin: por lo tanto, lo utilizable no comprende todas las cosas que están en vistas al fin, a no ser que se tome en sentido amplio. Ni hay inconveniente si una misma cosa está contenida bajo dos miembros, ya que la división se ha establecido por razones opuestas y no por realidades opuestas.

"Usar es relacionarse con lo que es útil para obtener aquello de lo que se ha de gozar". Parece que la definición no es buena: puesto que el "uso" no es más conocido que "usar". Y, así, parece que la definición no se realiza mediante lo más conocido.

A esta dificultad se responde que toda esta expresión "lo que es útil", equivale a una sola dicción: y esa expresión es un circunloquio que indica lo "utilizable", que es el objeto del acto del usar. Ahora bien, el acto es convenientemente definido por su objeto.

"Pues no es fácil encontrar un nombre que convenga a una excelencia tan grande". ¿Cuál es la causa de esta afirmación?

Hay que decir que nosotros imponemos los nombres a las cosas según que vienen a nuestro conocimiento. Y, dado que nosotros recibimos el conocimiento de las cosas creadas, imponemos los nombres conforme al modo de las cosas creadas. Ahora bien, las cosas que están en las criaturas no están del mismo modo en Dios, sino de un modo más excelente; por ello, los nombres que nosotros imponemos, no son suficientes para significar a Dios; como está claro que los nombres que significan en abstracto, significan algo imperfecto, no subsistente por sí mismo, como humanidad, blancura; en cambio, los concretos significan algo compuesto; y ninguno de estos dos géneros de nombres conviene a la nobleza divina.

"Y en cuanto que en esta vida ya gozamos, tanto más tolerablemente sostenemos nuestra peregrinación y deseamos más ardientemente terminarla". Pues bien, parece lo contrario, por lo que se dice en *Proverbios*, 13, 12: "La esperanza que se retrasa, aflige al corazón". Y, de este modo, por el hecho que conocemos como en un espejo y deseamos la presencia, soportamos de modo más intolerable la ausencia.

Se responde. En cuanto que la esperanza es de lo deseado ausente, es causa de aflicción; pero, en cuanto que la realidad deseada se hace, de algún modo, presente mediante la esperanza y el conocimiento imperfecto, así, ofrece un cierto placer.

"Hay que tener presente que el mismo San Agustín… tomando el gozar y el usar de modo distinto al anterior, se expresa en estos términos". La definición de una cosa es única, como también, el ser. Luego, no deben darse muchas definiciones del usar y del gozar.

A esta dificultad se responde. Si se encontrara una definición que expresara el ser de la cosa por la relación a todas sus propias causas, sería una definición perfectísima y solamente una; pero se encuentran muchas definiciones que notifican el ser de las realidades por causas diversas. Por lo tanto, una definición es dada por la causa final, otra, por la causa formal y así de las demás. También se encuentran otras notificaciones, tomadas de las propiedades que acompañan al ser de la realidad, y, entonces, las definiciones pueden ser múltiples.

Por consiguiente –y por lo que concierne al presente asunto–, decimos que la primera definición de "gozar" [*frui*], a saber, "gozar es adherirse con amor a una cosa por ella misma", se da por comparación al objeto y al hábito que emite el acto. La segunda definición, a saber, "gozamos de las cosas conocidas, en las que de por sí la voluntad misma descansa complacida", se da por comparación a la potencia que emite el acto, según el orden a la potencia precedente, a saber, la cognoscitiva. La tercera definición, a saber, "gozar es usar con deleite, no de algo en esperanza, sino ya real"; se da por la propiedad que se sigue del acto, en cuanto que es perfecto, a saber, el gozo de la realidad poseída. De modo semejante, la primera definición de "usar", a saber, "usar es relacionarse con lo que es útil para obtener aquello de lo que se ha de gozar", se da en relación al objeto y al fin sobre el uso propiamente dicho; la otra definición, "usar es poner algo a disposición de la voluntad", se da del usar tomado comúnmente en relación a la potencia que opera y que mueve universalmente.

"Sin embargo, no nos usa como nosotros utilizamos las demás cosas". Hay que tener presente que muestra la diferencia de nuestro uso y el uso divino, en dos aspectos: a saber, en que nosotros referimos nuestro uso –con el que operamos en torno a las cosas–, a nuestra utilidad; en cambio, Dios no refiere su uso a su utilidad, sino a la nuestra. Así mismo, Él refiere su uso, con el que se sirve de las cosas, a su bondad; pero, nosotros, no lo referimos a nuestra bondad, sino a la suya. Y muestra esto, en primer lugar, en las obras de misericordia, y es claro; y, en segundo lugar, en las obras de la creación: Él mismo, por su bondad nos hizo; y, por ello, dice: "Porque Él es bueno, nosotros somos; y, en cuanto somos, tenemos la bondad"; y esto nos sirve de provecho. Y así, está claro que esta obra es para nuestra utilidad. En tercer lugar, lo muestra en la obra de justicia: en efecto, Él nos castiga por su bondad, y por eso dice: "Puesto que también es justo, nosotros no somos malos impunemente", ya que su justicia es su bondad. También esto se produce para nuestra utilidad, ya que somos castigados por el mal, para que nos apartemos de Él y, así, nos apartamos también del no-ser, puesto que dice: "Y en cuanto que somos malos, tanto menos existimos", porque cuanto más malos somos, somos menos: pues el mal es una privación; por lo tanto, cuanto más se multiplica el mal en nosotros, tanto más nos aleja del ser perfecto.

"Así mismo, porque Él es bueno, nosotros somos buenos". Ahora bien, parece que es falso, pues, como dice Boecio (*De hebd.,* 2), si se remueve con el entendimiento la bondad que viene de Dios, aún permanecerán otros y otros entes, pero no buenos. Luego no porque Él es bueno, somos nosotros.

Respondo diciendo que las obras divinas pueden compararse a los atributos divinos como a su causa eficiente ejemplar; y, de este modo, la sabiduría de la criatura viene de la sabiduría de Dios, y el ser de la criatura, del ser divino; y la bondad, de su bondad; de este modo habla Boecio en el pasaje citado. Sin embargo, dado que la bondad tiene razón de fin, y el fin es la causa de todas las causas, es por lo que todas estas procesiones de las perfecciones en las criaturas son atribuidas a la bondad divina, incluso por Dionisio (*De div. nom.*, 4), aunque deriven ejemplarmente de los diversos atributos.

"Y en cuanto que existimos, somos buenos". Ahora bien, una es la razón del bien y otra la razón del ente; y, así, parece que expresa lo falso.

Respondo diciendo que, aunque el bien y el ente se diferencian por las intenciones, ya que una es la razón de bien y otra la de ente, sin embargo, se convierten por los supuestos, puesto que todo ser procede del bien y tiene como finalidad el bien, de ahí que el "en cuanto" no indica identidad de intención, sino igualdad de los supuestos del bien y del ente.

DISTINCIÓN 2

EL MISTERIO DE LA UNIDAD Y LA TRINIDAD DIVINAS

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. El modo de investigar este misterio y lo que se proponen los tratadistas católicos.
   1. Actuar con temor y modestia para no errar.
   2. Los tratadistas enseñan la unidad sustancial y la igualdad inseparable del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.
2. Aporta los testimonios del Antiguo Testamento acerca de la Unidad y la Trinidad. Ejemplos:
   1. Unidad: "Oye, Israel: el Señor tu Dios es un solo Dios" (*Dt.*, 6, 4).
   2. Trinidad: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra" (*Gén.*, 1, 26): *Imagen*, por la unidad; *hagamos*, por la pluralidad de personas.
3. Aduce los testimonios del Nuevo Testamento acerca de la Unidad y la Trinidad, que son más explícitos. Ejemplos:
   1. "Bautizándolos en el nombre del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo" (*1 Jn.*, 5, 7).
   2. "Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo, y estos tres son uno solo" (*Jn.*, 1, 1).

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

El misterio de la Trinidad y de la unidad.– Así pues, es necesario mantener con fe verdadera y piadosa lo siguiente: que la Trinidad es un único y solo y verdadero Dios, como dice San Agustín en el libro I *De Trinitate* (2, 4): "Se dice, se cree y se entiende que esta Trinidad –el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo– es de una única e idéntica sustancia o esencia; esta Trinidad es el sumo bien, visible a las mentes puras. En efecto, la débil pupila de la mente humana no puede fijarse en luz tan sublime, si no es purificada por la justicia de la fe".

[El mismo San Agustín en el citado pasaje (mejor en *Retract.*, I, 4, 2) dice: "No apruebo lo que he dicho en una oración (*Solil.*, I, 1, 2): «Oh Dios, que has querido que solamente los puros conozcan la verdad». Pues, se puede replicar que también muchos no puros conocen muchas cosas verdaderas"].

Por consiguiente, hay que tratar este tema sumo y excelentísimo con modestia y con temor; y hay que escuchar con oídos atentos y devotos "cuando se examina la unidad de la Trinidad, a saber, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; ya que es donde con más facilidad hay equivocaciones, donde se investiga con mayor esfuerzo y fatiga, y donde el hallazgo es más fecundo" (San Agustín, *De Trin.*, I, 3, 5). Además, cada uno que oye y lee las cosas que se dicen de la inefable e inaccesible luz de la Deidad (*1 Tim.*, 6, 16), se

esfuerza en imitar y conservar lo que el venerable doctor San Agustín, en el libro I *De Trinitate* (2-3, 4-5) dice de sí mismo: "No me arrepiento de buscar o preguntar si en alguna parte dudo; y, si en alguna parte me equivoco, no me avergonzaré de aprender. Por lo tanto, todo el que oye o lee esto, cuando esté seguro como yo, camine conmigo; cuando dude como yo, busque conmigo; cuando reconozca su error, vuelva a mí; si conoce mi error, haga que me retracte. Así avanzaremos a la par, emprendiendo el camino de la caridad hacia aquél de quien se ha dicho (*Sal.,* 104, 4): «Buscad siempre su rostro»".

Cuál fue la intención de los que han escrito sobre la Trinidad.– Como en el mismo libro I (*De Trin.,* 4, 7) dice San Agustín: "Todos los tratadistas católicos que escribieron de la Trinidad, que es Dios, intentaron, de acuerdo con las Escrituras, lo siguiente: enseñar que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una única sustancia y que son un solo Dios con una igualdad inseparable", de modo que exista la unidad en la esencia y la pluralidad en las personas. "Por lo que no son tres dioses, sino un solo Dios: aunque el Padre haya engendrado al Hijo, y así el Hijo no sea lo que es el Padre; y el Hijo haya sido engendrado por el Padre, y así el Padre no sea lo que es el Hijo; y el Espíritu Santo no sea el Padre, ni el Hijo, sino sólo el Espíritu del Padre y del Hijo, y sea igual a ambos, y perteneciente a la unidad de la Trinidad".

[San Agustín afirma en *Retractationum* (I, 4, 3): "Donde he dicho acerca del Padre y el Hijo (*Solil.,* I, 1, 4): «Quien engendra y a quien engendra, es uno», debió decirse: «son uno»; como la Verdad misma habla claramente al decir (*Jn.,* 10, 30): «Yo y el Padre somos una sola cosa»"].

"Mantengamos, pues, que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son naturalmente un único Dios –como dice San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (1, 5)–. Y, sin embargo, mantengamos que el Padre no es lo mismo que el Hijo, ni el Hijo es lo mismo que el Padre, ni el Espíritu Santo es lo mismo que el Padre o el Hijo. Pues la esencia a la que los griegos llaman «*homousion*», es única para el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo. Y en esa única esencia, no es una cosa el Padre, otra el Hijo y otra el Espíritu Santo, aunque personalmente sean distintos el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo".

Qué orden ha de guardarse al tratar de la Trinidad.– Además –como San Agustín enseña en el libro I *De Trinitate* (2, 4)–: "primero hay de demostrar si, según el testimonio de las Sagradas Escrituras, es ésta la enseñanza de la fe; después, contra los razonadores charlatanes, más arrogantes que competentes", habrá que hacer uso de los argumentos católicos y de las analogías apropiadas para defender y consolidar la fe, de modo que, dando satisfacción a sus investigaciones, instruyamos más plenamente a los dóciles; y aquellos, "si no quieren encontrar lo que buscan, deploren más su manera de razonar que la verdad misma o nuestra exposición".

Testimonios de los Santos sobre la Trinidad.– Por consiguiente, pongamos ante nuestros ojos los testimonios de autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento, en los que se demuestran la verdad de la unidad y Trinidad divina. Y en primer lugar, hagan acto de presencia los mismos inicios de la Ley, donde Moisés (*Dt.*, 6, 5) dice: "Oye, Israel, el Señor es tu Dios, Dios es único". Asimismo (*Ex.*, 20, 2-3) dice: "Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, no tendrás otro Dios que a mí". He aquí que, en estos pasajes, significó el Profeta la unidad de la naturaleza divina. "En efecto, «Dios» y «Señor» –como dice San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (esto es, *De fide*, 1, 7)–, es un nombre de naturaleza, un nombre de poder". Asimismo, en otro pasaje (*Ex.*, 3, 14) Dios, hablando a Moisés, le dijo: "Yo soy el que soy; y, si preguntaran por mi nombre, ve y diles: *Quien soy* me ha enviado a vosotros". En efecto, al decir "yo soy", y no "nosotros somos", y al decir "el que soy", y no "quienes somos", mostró clarísimamente que es un único y solo Dios. También en el cántico del *Éxodo* (*Ex.*, 15, 3) está escrito: "El Señor, su nombre es omnipotente". No dijo "los Señores", puesto que quería significar la unidad.

El Señor muestra también la pluralidad de las personas y simultáneamente la unidad de la naturaleza en *Génesis* (1, 26) cuando dice: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra". En efecto, al decir "hagamos" y "nuestra" exhibe la pluralidad de las personas; pero al decir "imagen", muestra la unidad de la esencia. Pues, como dice San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (1, 5): "Si en la naturaleza del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, hubiera solamente una única persona, no diría: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra». En efecto, cuando dice «a imagen», muestra que la naturaleza es única, a imagen de la cual se haría el hombre; pero, cuando dice «nuestra», manifiesta que Dios mismo no es una única persona, sino que son más personas".

Muestra claramente que en Él no se encuentran ni la soledad, ni la diversidad, ni la singularidad, sino la semejanza.– También San Hilario, en el libro III *De Trinitate* (23) dice que con estas palabras se significa que, en la Trinidad, ni hay diversidad, ni singularidad o soledad, sino que hay semejanza y pluralidad o distinción. Así se expresa: "Quien dijo: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra», reveló con la expresión «a semejanza nuestra» que el Padre y el Hijo son semejantes entre sí. En efecto, la imagen no es sola, ni la semejanza es una semejanza a Él mismo; ni la semejanza de una cosa a otra permite la mezcolanza de dos realidades diversas". Asimismo, el mismo San Hilario en el libro IV (*ibid.*, 17-18) escribe: "Quiso que se comprendiese más claramente y de modo absoluto que esta indicación no debía ser referida solamente a Él, cuando dice: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra». En efecto, la manifestación de un consorcio elimina la posibilidad de la singularidad. Porque no puede haber consorcio si uno es solo; además, ni la soledad del solitario admite el plural «hagamos»: ni nadie dice «nuestra» para indicar lo ajeno a Él. Las dos palabras, esto es, «hagamos» y «nuestra», como son incompatibles con la soledad e identificación, así también no significan un ser diverso y extraño a Él. Al solitario, le corresponden las palabras «hago» y «mía»; pero

al no solitario le corresponden las palabras «hagamos» y «nuestra». Estas dos palabras, como no indican solamente que es solitario, así, tampoco indican que no es diferente ni diverso". Nosotros hemos de confesar que Dios ni es solitario ni es diverso. Y así, se descubre que Dios crea al hombre conforme a la imagen común a Dios Trino, y según su semejanza; de manera que ni el significado de eficiente admita el concepto de soledad, ni la operación constituida para expresar la misma imagen o semejanza sea incompatible con la diversidad de la Divinidad".

Qué es lo que hay que entender con esas palabras.– En estas palabras, San Hilario quiso que se entendiera la pluralidad de personas con el nombre de "consorcio" y significó, mediante el nombre de "consorcio" o de pluralidad, que no se ponía nada, sino que se quitaba algo. En efecto, cuando se dice pluralidad o consorcio de personas, se niega la soledad y la singularidad, y cuando decimos que son más personas significamos que no es una sola. Por ello San Hilario, al querer que estas cosas se entendieran sutil y correctamente, dijo: "La indicación de un consorcio elimina el concepto o comprensión de singularidad". No dice: "puso algo". Así también, cuando decimos tres personas, eliminamos la singularidad y la soledad; y significamos que el Padre no es solo, ni el Hijo es solo, ni el Espíritu Santo es solo; y que no es solamente el Padre y el Hijo, ni solamente el Padre y el Espíritu Santo, ni solamente el Hijo y el Espíritu Santo. Sobre este punto, se tratará por extenso más adelante (distinciones 23-24, 31, 34) cuando también se diga que las tres personas son semejantes, y cuando se muestre también si, de algún modo, hay en ellas diversidad o diferencia.

Vuelve al punto por el que había comenzado, añadiendo otros testimonios de autoridad.– Volvamos a nuestro propósito, y para mostrar la pluralidad de personas y la unidad de la esencia divina, ofrezcamos otros testimonios de autoridad de los Santos. Moisés (*Gén.,* 1, 1) dice: "En el principio, creó Dios el cielo y la tierra"; significando con el nombre de "Dios", el Padre, y con el nombre de "principio", el Hijo. Y lo que entre nosotros se llama "Dios", la verdad hebrea llama "Elohim", que es el plural del singular "El". Por consiguiente, por el hecho de que no se ha dicho "El", que es Dios, sino que se ha dicho "Elohim", que puede interpretarse como dioses o como jueces, se hace referencia en la palabra "Elohim" a la pluralidad de personas; y a esta pluralidad parece también aludir lo que el diablo dijo mediante la serpiente (*Gén.,* 3, 5): "Seréis como dioses", y por esto, en hebreo se dice "Elohim", como si dijera: seréis como las personas divinas.

También David, el más grande de los Profetas y de los Reyes, quien manifiesta su clarividencia antes que los demás, cuando expresa (*Sal.,* 118, 100): "Yo soy más entendido que los ancianos"; mostrando la unidad de la naturaleza divina dice (*Sal.,* 67, 5): "Su nombre es Señor". No dice "Señores". En otro pasaje (*Sal.,* 80, 9-10), también mostrando la unidad y la eternidad del mismo, dice: "Israel, ¡ojalá me escucharas!, no haya en ti Dios nuevo, no adores a ningún dios extranjero". Como dice San Ambrosio en el

libro I *De Trinitate* (i. e., *De fide*, 11, 68): “una de estas dos cosas significa la eternidad, la otra significa la unidad de la sustancia indivisa, de modo que no vayamos a creer que el Hijo es posterior al Padre, ni que el Hijo o el Espíritu Santo son de otra divinidad. Pues, si el Hijo o el Espíritu Santo son posteriores al Padre, son nuevos; y si no son de una única divinidad, son extranjeros. Ahora bien, no es posterior, porque no es nuevo; y no es extranjero, porque del Padre ha nacido” el Hijo, y el Espíritu Santo ha procedido del Padre.

También en otro pasaje, insinuando la distinción de las personas, dice (*Sal.*, 32, 6): “Por la palabra del Señor fueron hechos los cielos, y todo su ejército por el aliento de su boca”. En otro pasaje también dice (*Sal.*, 66, 7-8): “Bendíganos Dios, nuestro Dios; bendíganos Dios y témanle todos los confines de su tierra”. En efecto, la manifestación triple del nombre de “Dios”, indica la Trinidad de las personas. Pero descubre la unidad de la esencia, cuando añade el singular “le” [témanle]. También Isaías dice que él había visto a los Serafines que clamaban (*Is.*, 6, 3): “Santo, Santo, Santo, el Señor Dios”. Al decir tres veces “Santo”, significa la Trinidad; y al añadir “Señor Dios”, significa la unidad de la esencia.

También David manifiesta abiertamente la generación eterna del Hijo diciendo (*Sal.*, 2, 7) de la persona del Hijo, esto: “El Señor me dijo: tú eres mi Hijo; yo hoy te he engendrado”. De esta inefable generación, Isaías dice (*Is.*, 53, 8): “¿Quién narrará su generación?”. También en el libro de la *Sabiduría*, la eternidad del Hijo es mostrada juntamente con la del Padre, cuando la Sabiduría (*Prov.*, 8, 22-30) se expresa en los términos siguientes: “El Señor me ha poseído en el principio de sus caminos, antes de que hiciera cualquier cosa, desde el principio; yo he sido constituida desde la eternidad, antes de que la tierra fuese; aún no existían los abismos, y yo ya había sido concebida; aún no existían las fuentes, ni los montes, ni los collados, y yo ya había nacido; aún no había hecho la tierra, ni los puntos cardinales de la tierra, cuando fundaba los cielos, allí estaba presente yo; cuando daba peso a los fundamentos de la tierra, yo estaba con Él, disponiendo todas las cosas, y me deleitaba todos los días, solazándome ante Él”. He aquí el testimonio claro de la genitura eterna; y con este testimonio, la propia sabiduría manifiesta que ella había sido concebida antes que el mundo, y que había sido engendrada y que existía desde la eternidad junto al Padre. También en otro pasaje, la Sabiduría, misma dice (*Eclo.*, 24, 5-9): “Yo salí de la boca del Altísimo, como primogénita antes que todas las criaturas”. También el Profeta Miqueas manifestó la generación eterna del Verbo y la generación temporal de María simultáneamente, cuando dice (*Miq.*, 5, 2): “Y tú, Belén de Efrata, eres pequeño entre los miles de Judá, de ti saldrá el que ha de reinar en Israel, el que en su salida es desde el inicio, desde los días de la eternidad”.

Especiales testimonios sobre el Espíritu Santo.– Tenemos también, en el Antiguo Testamento, documentos expresos sobre el Espíritu Santo. En el *Génesis* se lee (*Gén.*, 1, 2): “El Espíritu del Señor se movía sobre las aguas”; y David dice (*Sal.*, 138, 7):

"¿Dónde podría alejarme de tu Espíritu?"; y en el *Libro de la Sabiduría* (*Sab.*, 1, 5-6) se dice: "El Santo Espíritu de la disciplina huye del engaño; porque es benigno el Espíritu de la sabiduría". E Isaías dice (*Is.*, 61, 1): "El Espíritu del Señor está sobre mí".

Los testimonios del Nuevo Testamento.– Ahora, después de los testimonios del Antiguo Testamento, acerquémonos a los testimonios de autoridad del Nuevo Testamento sobre la fe de la Santa Trinidad y unidad; con el fin de que la verdad sea conocida "en medio de los dos animales" (*Hab.*, 3, 2), de los dos Testamentos, y "con las pinzas del altar" tómese "un carbón encendido" con el que sean tocados los labios de los fieles (*Is.*, 6, 6).

Cristo, el Señor, manifiesta abiertamente la unidad de la esencia divina y la Trinidad de las personas, cuando dice a sus Apóstoles (*Mt.*, 28, 19): "Id, bautizad a todas las gentes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo". "Verdaderamente dice: «en el nombre» –y como afirma San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (i. e. *De fide*, I, 1, 8-9)–, no dice en los nombres", para que sea mostrada la unidad de la esencia; con los tres nombres que puso declaró que las personas eran tres. "También Cristo, el Señor, dice (*Jn.*, 10, 30): «Yo y el Padre somos uno» –como dice San Ambrosio en el mismo libro–, dijo «uno», para que no se hiciera diferencia de poder y de naturaleza; y añadió «somos» para que conozcas al Padre y al Hijo, a saber, para que se crea que el Padre perfecto ha engendrado un Hijo perfecto; y que el Padre y el Hijo son uno no en la confusión, sino en la unidad de la naturaleza" (*ibid.*).

Juan, en la Epístola canónica, dice también (*1 Jn.*, 5, 7): "Tres son los que dan testimonio en el cielo: el Padre, el Verbo y el Espíritu Santo; y estos tres son uno". El mismo Juan, al principio de su Evangelio dice (*Jn.*, 1, 1): "En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba en Dios y el Verbo era Dios"; donde muestra claramente que el Hijo ha estado siempre y eternamente junto al Padre, como uno en otro.

El Apóstol también claramente distingue la Trinidad, diciendo (*Gál.*, 4, 6): "Envió el Espíritu del Hijo a nuestros corazones"; y en otro pasaje (*Rom.*, 8, 11) dice: "Si el Espíritu del que ha resucitado a Jesús habita en vosotros, el que ha resucitado a Jesucristo de entre los muertos vivificará también vuestros cuerpos mortales por obra de su Espíritu, que habita en vosotros". Asimismo, en otro pasaje, hace valer con toda evidencia la Trinidad y la unidad al decir (*Rom.*, 11, 36): "Puesto que de Él, por Él y en Él son todas las cosas, para Él sea la gloria". San Agustín en el libro *De Trinitate* (I, 6, 12) explica ese texto así: "«de Él», esto es, por el Padre; «por Él», esto es, por el Hijo; «en Él», esto es, por el Espíritu Santo. Porque no dijo: «de ellos», «por ellos» y «en ellos»; tampoco dijo: sea «la gloria para ellos», sino que dijo sea la gloria «para Él»; con ello manifiesta que esta Trinidad es un único Señor Dios".

Pero, dado que casi todas las voces del Nuevo Testamento manifiestan acordemente esta inefable verdad de la Trinidad y de la unidad, abstengámonos de aducir testimonios

sobre este tema y, en cuanto le sea posible a nuestra debilidad, demostremos con razones y convenientes analogías que las cosas son así.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber indagado sobre los temas que va a tratar en esta obra, aquí continúa su propósito, y divide su exposición en dos partes. Pues –como se ha dicho antes en el proemio–, al relacionarse la intención de la doctrina sagrada con las cosas divinas, y al tomarse lo *divino* según la relación a Dios, ya sea como principio, ya sea como fin, conforme a lo que se dice en *Apocalipsis*, 22, 13: “Yo soy el Alfa y la Omega”, por eso, la consideración de esta doctrina será sobre las *cosas*: o según que salen de Dios como principio, o según que se refieren a Él como fin. Por lo tanto, la primera parte trata de la cosas divinas según su salida del principio; en la segunda parte, según su retorno al fin. Esto último se tratará al inicio del libro tercero.

De otro modo puede hacerse la división conforme a la intención del Maestro: en la primera parte trata de las *cosas*; en la segunda, de los *signos* (esto último en el libro cuarto). Así mismo, la primera parte se subdivide en tres: en la primera, de las cosas *gozables*; en la segunda (libro segundo), de las cosas *usables*; en la tercera, de las cosas que ordenan las cosas usables a las gozables, las cuales también son en parte usables y en parte gozables (esto en el libro tercero).

Conforme a la primera división, la primera parte de la exposición se subdivide en dos: en la primera, trata de las cosas divinas según su salida del principio en la unidad de la esencia; en la segunda, de las cosas divinas según su salida en la diversidad de la esencia; y, esto, en el libro segundo.

Por otro lado, el libro primero se divide en dos partes, pues la salida de las personas en la unidad de la esencia, es la causa de la salida de las criaturas en la diversidad de la esencia. Por lo tanto, en la primera parte, se trata de la Trinidad de las personas en la unidad de la esencia, que se distingue por la salida que hace una persona de otra; en la segunda parte, se determinan algunos atributos, por causa de los cuales se completa la causalidad en las personas divinas respecto a la producción de las criaturas, a saber, de la ciencia, de la potencia, de la voluntad, y eso será tratado más adelante, a partir de la distinción 35: “Aunque anteriormente, hemos disertado y dicho muchas cosas que se predican comúnmente de Dios según la sustancia, sin embargo, algunos atributos exigen un tratado especial; y de ellos vamos a tratar inmediatamente”.

La primera parte se vuelve a dividir en dos: primero, trata de la Trinidad de las personas en la unidad de la esencia, sobre la cual hace un examen; en la segunda, prosigue la determinación de la unidad y de la Trinidad encontrada, como se verá más adelante, en la

distinción 8: “Ahora se va a tratar de la verdad, o propiedad, y de la inmutabilidad y simplicidad de naturaleza, o sustancia o esencia divina”.

Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, manifiesta la verdad; en la segunda, excluye una duda en la distinción 4: “Aquí surge una cuestión”.

Así mismo, divide la primera en dos partes. En la primera, busca el modo de estudiar la Trinidad en la unidad. En la segunda, muestra la Trinidad de las personas en la unidad de la esencia; en el texto que comienza: “Por consiguiente, pongamos ante nuestros ojos los testimonios de autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento”. Muestra el modo de estudiar la Trinidad en cuanto a tres aspectos: primero, en cuanto a la condición de los que indagan; segundo, en cuanto a la intención; en el pasaje que empieza: “Todos los tratadistas católicos que escribieron de la Trinidad, que es Dios, intentaron, de acuerdo con las Escrituras, lo siguiente: enseñar…”; tercero, en cuanto el orden de la indagación; donde dice: “Además –como San Agustín enseña en el libro I *De Trinitate*–, primero hay que demostrar si, según el testimonio de las Sagradas Escrituras, ésta es la enseñanza de la fe”.

En la primera parte, describe la condición de los que indagan, de tres modos: primero, respecto a su pureza, que es necesaria para la contemplación de una verdad tan grande; segundo, en cuanto a la reverencia y atención; en el pasaje que empieza: “Por consiguiente, hay que tratar este tema sumo y excelentísimo con modestia y con temor”; tercero, en cuanto a la caridad mutua, ya que uno tiene necesidad de ayuda de otro, a causa de la dificultad de la materia, en el pasaje que empieza: “Además, cada uno que oye y lee… se esfuerce en imitar y conservar lo que el venerable doctor San Agustín… dice de sí mismo”.

“Todos los tratadistas católicos que escribieron de la Trinidad, que es Dios, intentaron, de acuerdo con las Escrituras, lo siguiente: enseñar que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son de una única sustancia”. Aquí, muestra la intención de los que indagan sobre la Trinidad; y, en primer lugar, muestra qué es lo que los doctores intentaron enseñar; en segundo lugar, concluye qué debemos mantener firmemente, en el pasaje que empieza: “Mantengamos, pues, que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son naturalmente un único Dios”.

“Por consiguiente, pongamos ante nuestros ojos los testimonios de autoridad del Antiguo y Nuevo Testamento”. Aquí muestra la Trinidad de personas en la unidad de la esencia; y, primero, mediante testimonios de autoridad; en segundo término, mediante argumentos, en la distinción tercera, que comienza: “El Apóstol… dice: «Porque, desde la creación del mundo, los atributos invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad son examinados y conocidos mediante las cosas que han sido hechas»”. El punto primero es divisible en dos partes: primero, muestra el propósito mediante los testimonios de autoridad del Antiguo Testamento; segundo, mediante los testimonios de autoridad del Nuevo Testamento; en el pasaje que empieza: “Ahora, después de los testimonios del Antiguo Testamento, acerquémonos a los testimonios de autoridad del Nuevo Testa-

mento sobre la fe de la Santa Trinidad y unidad". La primera parte se divide en tres: en la primera, muestra en especial la unidad de la esencia; en la segunda, la unidad y la Trinidad en común. Y primero, mediante la autoridad de la ley; segundo, mediante la autoridad de los Profetas, en el pasaje que dice: "El Señor muestra también la pluralidad de las personas y simultáneamente la unidad de la naturaleza en el *Génesis*"; en la tercera, muestra en especial la distinción de las personas; donde dice: "También David manifiesta abiertamente la generación eterna del Hijo". Y primero, según la procesión del Hijo, partiendo del Padre; segundo, en cuanto a la procesión del Espíritu Santo, procedente de uno y otro.

CUESTIÓN ÚNICA

Para aclarar los temas que aquí se exponen, se plantean cinco interrogantes: 1. Sobre la unidad de la esencia divina; 2. Si en esa unidad es posible encontrar diversidad de atributos; 3. Si la pluralidad de razones o notas inteligibles por las que difieren los atributos existe de algún modo en Dios, o solamente existe en el entendimiento de quien razona; 4. Si la unidad es compatible con la pluralidad de personas; 5. Si es compatible, hay que ver si la pluralidad es real, o es según la razón solamente.

ARTÍCULO 1
Si Dios es sólo uno
(I q11 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no es necesario poner un único Dios. En efecto, de un primer y simple principio procede sólo el uno, como dice el Filósofo (*Phys.*, VIIII, 6; *Metaphys.*, VIII, 6). Es así que se descubre que varias bondades son participadas en las criaturas, como la sabiduría, la bondad, la paz y semejantes. Luego, parece que proceden de varios principios primeros y, de este modo, hay que poner varios dioses. Y parece que este fue el error de los gentiles, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 11); lo que está claro, puesto que

ponían un dios de la sabiduría, una diosa de la paz, y así para las demás perfecciones.

2. Como se dice en el libro V de *Metaphysica* (texto 18), una cosa es perfecta cuando puede producir otra esencia semejante a ella en el orden natural. Es así que la esencia divina es perfectísima. Luego parece que puede producir otra esencia semejante a ella de modo que sean varias las esencias divinas.

3. La materia primera, que es pura potencia, es única; y en la medida en que las formas le son más próximas, tanto más se ve que son menores numéricamente. En efecto, la materia primera es perfeccionada primeramente mediante las cuatro formas elementales, después mediante las innumerables formas de los cuerpos mixtos. Luego, en la última remoción de la materia, debe encontrarse la máxima pluralidad; y así, parece que, al ser Dios lo más alejado de la materia, también la naturaleza divina sea en gran manera multiplicada; y de ese modo, los dioses son muchos.

EN CONTRA, toda naturaleza que se encuentra en muchas cosas guardando la relación de anterioridad y posterioridad, es necesario que descienda de una única realidad primera en la que esté contenida perfectamente. En efecto, la unidad de lo principiado atestigua la unidad del principio, como todo calor es originado por un único principio calidísimo que es el fuego. Es así que el ente [*entitas*] se encuentra en las múltiples realidades según lo anterior y lo posterior. Luego, debe haber un primer ente perfectísimo, del que todos los entes tengan el ser, y éste es Dios. Luego hay un único Dios.

Además, si son muchos los dioses, distintos por esencia, es preciso que sus esencias se dividan mutuamente por una diferencia esencial, como los que se diferencian en especie o género, o los que difieren en número. Ahora bien, si se diferencian en género o especie, es necesario que difieran por alguna diferencia. O esa diferencia pertenece a la bondad o no. Si no, el Dios en el que estaba la diferencia, no tiene la bondad suma; y así, no es el bien puro. Y si pertenece a la bondad y ésta no se encuentra en otro, aquél en el que no se encuentra, no será perfecto en la bondad. Ahora bien, es necesario que Dios sea el sumo bien, y que también sea perfecto y puro en bondad. Luego es imposible la existencia de muchos dioses.

Si se dijera que la diferencia es la misma según la especie en ambos, y que sólo difieren numéricamente, sucede lo contrario: todo lo que es de la misma especie no se divide numéricamente, a no ser por la división de la materia o de alguna potencialidad. Pero se ha dicho que la diferencia es la misma por la especie, siendo diferente en número. Luego será preciso que

en Dios haya algo potencial, y así, que sea un ente disminuido y dependiente de otro, lo que va contra la razón de ser de un primer ente.

Además, la esencia de aquél en el que su ser no se diferencia de su esencia, no puede ser participada, a no ser que también se participe el ser. Ahora bien, siempre que la esencia de algo es dividida por participación, la esencia misma es participada según la razón y no según el mismo ser. Luego es imposible que se divida o se multiplique, según una participación esencial, la esencia de aquél en el que la esencia no se diferencia del ser. Ahora bien, Dios es así: de otra manera, su ser habría sido adquirido de algún otro. Luego es imposible que la divinidad se multiplique o divida; y, de este modo, habrá un solo Dios.

SOLUCIÓN

Al proceder toda multitud de una unidad, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 15), es preciso que la multitud de la totalidad sea reducida a un único primer principio de los entes, que es Dios; en efecto, la fe da esto por supuesto y la razón lo demuestra.

RESPUESTAS

1. Aunque las bondades participadas en las criaturas sean diferentes según la razón, sin embargo poseen un orden recíproco, y una incluye a la otra y una se funda sobre la otra: como el vivir está incluido en el conocer, y el ser está incluido en el vivir; y por eso no se reducen a diversos principios, sino a uno solo. Incluso si no tuvieran un orden, no por ello se excluiría la unidad del primer principio, ya que lo que en el principio está unido, en los efectos se multiplica: pues en la causa hay siempre algo más noble que en lo causado. Por lo tanto, aunque el primer principio sea uno y simple realmente, sin embargo, hay en él muchas razones de perfección: la sabiduría, la vida y otras semejantes, según las cuales son causadas las diversas perfecciones realmente diferentes en las criaturas.

2. Es propio de la perfección de la esencia divina, el que no pueda haber otra esencia igual y semejante a ella. En efecto, si fuera de la misma perfección, sería necesario que el ser de una fuera dependiente de la otra, y, de ese modo, sobrevendría en esa esencia la potencialidad por la que se distinguiría de la esencia divina, que es acto puro. Ahora bien, no es conveniente que todo lo que pertenece a la nobleza de la criatura pertenezca a la nobleza del Creador, pues ésta rebasa a la otra por encima de toda proporción; como a la nobleza del perro pertenece el ser agresivo, cosa que sería innoble en el hombre, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4).

3. El principio simple tiene carácter de unidad; y, dado que la materia es solamente potencia, por eso es numéricamente una, no por la única forma que tenga, sino por la remoción de todas las formas que distinguen; y, por la misma razón, el acto puro y primero es único; y no es multiplicable, como la materia se multiplica con el advenimiento o llegada de las formas, pero es totalmente incompatible con la diversidad.

ARTÍCULO 2
Si en Dios hay muchos atributos

OBJECIONES

1. Parece que en la esencia divina no hay pluralidad de atributos. En efecto, la esencia divina es sumamente una realidad que está totalmente alejada de la pluralidad. Pues –según el Filósofo (*Top.*, 3, 8)–, lo más blanco es lo que está menos mezclado con el negro. Es así que la esencia divina es sumamente una, puesto que es principio de toda unidad. Luego ninguna pluralidad de atributos puede encontrarse en ella.

2. Es propio de una única simplicidad el tener una sola operación. Es así que la esencia divina es una y simple. Luego solamente tiene una operación. Por otra parte, las operaciones diversas son propias de los diversos atributos, como el saber es propio de la ciencia, el querer de la voluntad, y así los demás. Luego la diversidad de atributos no se encuentra en Dios.

EN CONTRA, como dice San Agustín (San Anselmo, *Prosl.*, 5), ha de atribuirse a Dios todo lo que es mejor absolutamente, como el ser es mejor que el no ser. Ahora bien, absolutamente mejor es que la sabiduría, la bondad y semejantes sean, que el que no sean. Luego están en Dios.

Además, todo lo que se dice de modo relativo, se origina de lo que es simple y absoluto. Es así que, según vemos, algunas cosas son perfectas, no absolutamente, sino según su naturaleza, unas más y otras menos. Luego es preciso que haya algo perfecto simple y absolutamente, por lo que se perfeccionen todas las demás cosas. Ahora bien –como dice el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 21)–, es perfecto absolutamente aquello en lo que se encuentran todas las noblezas halladas en cada uno de los géneros; y el Comentador

dice, en el mismo texto, que esto es Dios. Luego en Dios se debe encontrar la potencia, la bondad y todo lo demás que hay de noble en cualquier cosa.

SOLUCIÓN

Todo lo que hay de entidad y de bondad en las criaturas, todo procede del Creador; pero la imperfección no se deriva de Él, sino que se produce por parte de las criaturas en cuanto son hechas de la nada. Ahora bien, lo que es causa de alguna cosa tiene la nobleza de lo causado de modo más excelente y noble. Por lo tanto, es necesario que todas las noblezas de las criaturas se encuentren en Dios del modo más noble y sin imperfección alguna: y, por eso, las cosas que en las criaturas son diversas, en Dios son una sola cosa debido a su suma simplicidad.

Por consiguiente, hay que decir que en Dios está la sabiduría, la bondad y semejantes; y cualquiera de ellas es la misma esencia divina, y así, todas son realmente una sola cosa. Y dado que cada una de ellas está en Dios según su razón de ser más verdadera, siendo así que la razón de sabiduría no es la razón de bondad, en cuanto tales, queda que son por diversa razón, no solo por parte de quien piensa esto, sino también por lo que es propio de la cosa misma; de ahí sucede que Él no es causa de las cosas totalmente equívocas, puesto que, por su forma, produce efectos semejantes, no de modo unívoco, sino análogo: como toda sabiduría deriva de su sabiduría, y así de los demás atributos, según la doctrina de Dionisio (*De div. nom.*, 7). Por lo tanto, Él es la forma ejemplar de las cosas, no sólo respecto a las que están en su sabiduría, a saber, por las razones ideales ejemplares, sino también respecto a las cosas que se encuentran en su naturaleza, a saber, los atributos.

Sin embargo, algunos dicen que estos atributos solamente se diferencian conforme a lo que es connotado en las criaturas; pero esto no puede ser: primero, porque la causa no tiene algo por el efecto, sino a la inversa; por lo tanto, Dios no es sabio porque la sabiduría deriva de Él, sino, más bien, la realidad creada es sabia, en cuanto que imita a la sabiduría divina; segundo, porque al no existir las criaturas desde la eternidad, aunque nunca hubieran de existir en un futuro, es verdad decir que Él es sabio, bueno, etc. Y tampoco viene significada bajo todo aspecto la misma cosa por un atributo o por otro, como se significa lo mismo mediante los nombres sinónimos.

RESPUESTAS

1. La pluralidad de atributos en nada prejuzga la unidad suma: ya que las cosas que en los demás se mantienen como plurales, en Él son una sola cosa, y la pluralidad permanece conceptualmente, la cual no se opone a la suma

unidad real, sino que necesariamente la acompaña si simultáneamente se halla presente la perfección.

2. La operación de Dios es su esencia. Por lo tanto, como la esencia es una, así también la operación es una realmente, pero se multiplica mediante las diversas razones distinguibles: como también sucede por parte de la esencia, la cual, aunque sea una, sin embargo se consideran en ella las diversas razones de atributos.

ARTÍCULO 3

Si la pluralidad de razones por las que se diferencian los atributos, está sólo en el entendimiento, o también está en Dios

(I q13 a1-a7)

OBJECIONES

1. Parece que la pluralidad de razones, por las cuales se diferencian los atributos, no está de ningún modo en Dios, sino sólo en el entendimiento del que razona. En efecto, dice Dionisio (*De div. nom.*, 1): "Tú hallarás que cada uno de los himnos de los santos teólogos distinguen, de manera manifiesta y laudatoria, los nombres de Dios según los buenos procesos de la *Thearchia*". El sentido de estas palabras es el siguiente: que los nombres que los santos escogen para alabar a Dios, se distinguen según los diversos procesos de la Divinidad con los que Dios mismo se manifiesta. Luego esa pluralidad no es por parte de Dios, sino por parte de los diversos efectos, por los cuales nuestro entendimiento conoce y denomina a Dios de modo diverso.

2. Dionisio (*Epist. Ad Caium*) dice: "Si alguien, viendo a Dios, entendiera que lo ve, no lo ve, sino alguna de las cosas que son propias de Él". Luego, si los citados nombres se diferencian por las diversas razones que entendemos de ellos, nada que esté en Dios corresponde a estas razones, sino que están en las cosas que son de Dios, a saber, en las criaturas.

3. El Comentador (*Metaphys.*, XII, texto 15 y 51), al hablar de los nombres de este género, dice que la multiplicidad que estos nombres pretenden, está en Dios según el entendimiento, y, de ningún modo, según la realidad. Luego parece que la pluralidad de estas razones acontece solamente según nuestro entendimiento.

4. Todo lo que está en Dios, es Dios. Por consiguiente, si estas razones por las cuales se diferencian los atributos están en Dios, son Dios. Es así que Dios es uno y simple. Luego esas razones, en cuanto que están en Dios, no son varias.

5. Lo que en sí es una sola cosa de todos los modos, no es raíz de multitud alguna existente en él. Es así que la esencia divina es una de todos los modos, ya que es sumamente una. Luego es imposible que sea raíz de multitud alguna, existente en ella. Luego la pluralidad de las razones citadas no está radicada en la esencia divina, sino solamente en el entendimiento.

6. Damasceno (*De fide,* I, 2) dice que, en Dios, todas las cosas son una sola cosa, a excepción de la ingeneración, la generación y la procesión. Luego, si la sabiduría, la bondad y semejantes atributos están en Dios, en cuanto que están en Él no tienen pluralidad alguna. Luego la pluralidad de razones que los nombres significan no está en Dios, sino sólo en nuestro entendimiento.

EN CONTRA, Dionisio (*De div. nom.,* ult. cap.) dice que Dios es perfecto en cuanto que comprende en sí todas las cosas; también es esto lo que el Filósofo y su Comentador (*Metaphys.,* V, texto 21) dicen: que Dios es perfecto, porque todas las perfecciones que hay en cada uno de los géneros de las cosas están en Él. Ahora bien, la perfección por la que Dios es perfecto es una perfección real y no sólo conceptual. Luego estos atributos que demuestran la perfección, no están sólo en el entendimiento, sino que están en la realidad que es Dios.

Además, Dionisio (*De div. nom.,* 9) dice que las criaturas son semejantes a Dios, en cuanto que imitan a Dios, que no es perfectamente imitable por la criatura. Ahora bien, esta imitación se realiza conforme a la participación de los atributos. Luego las criaturas son semejantes a Dios por la sabiduría, la bondad y cosas semejantes. Es así que esto no podría ser, a no ser que los citados atributos estuvieran por sus propias razones en Dios. Luego la razón de sabiduría y la de bondad están propiamente en Dios y, así, estas razones no comparecen solamente por parte del entendimiento.

Así mismo, la sabiduría no se predica de modo equívoco de Dios y de la criatura; de otro modo, la sabiduría creada no conduciría al conocimiento de la sabiduría increada; y lo mismo se puede decir de la potencia, bondad, etc. Es así que las cosas que se predican de muchos sujetos por razones completamente diversas, se predican equívocamente. Luego, de algún modo, la razón de sabiduría, en cuanto se predica de Dios y de las criaturas, es una, pero no por univocidad, sino por analogía; y lo mismo puede decirse de los demás atributos. Ahora bien, la razón de sabiduría en cuanto se dice de las

criaturas, no se identifica con las razones de bondad y de potencia. Luego también en cuanto que esos atributos se dicen de Dios, no se identifican, sino que son diversos.

Además, como Dios es verdaderamente Padre, también es verdaderamente sabio. Mas por ser verdaderamente Padre, no puede decirse que la razón de paternidad esté sólo en el entendimiento. Luego, por el hecho de que Dios es verdaderamente sabio, tampoco puede decirse que la razón de sabiduría esté sólo en el entendimiento. Es así que la razón de paternidad, que realmente está en Dios, no se identifica con la razón de divinidad. Por lo tanto, ni es Dios por la paternidad, ni es Padre por la divinidad. Y, sin embargo, esa pluralidad de razones no elimina la simplicidad divina, puesto que la esencia y la paternidad se identifican realmente. Luego, de modo semejante, si establecemos que la sabiduría y la esencia se identifican totalmente en la realidad, y sus razones son diversas, no se eliminará la simplicidad de la esencia divina. Es así que la simplicidad de la esencia divina es toda la causa por la que estos atributos no se diferencian en Dios. Luego no hay inconveniente en establecer que la razón de sabiduría y la de bondad están en Dios, y sin embargo, la una no es la otra, si se pone absolutamente una única realidad.

Si se dijera que no ocurre lo mismo en el caso de las relaciones personales y de los atributos esenciales, porque en Dios solamente hay dos predicamentos, a saber, la sustancia y la relación, y por lo tanto, la razón de relación es distinta de la razón de sustancia, mientras la razón de sabiduría y la de los demás atributos no es diversa de la razón de sustancia: sucede lo contrario. La relación en Dios posee una doble comparación: una a su correlativo, por la cual se dice que se relaciona a algo; otra a su esencia, por la cual se identifican realmente las dos. Ahora bien, en la medida en que una cosa se identifica con otra, no hace número más con ella. Consecuencia: el que las relaciones pertenezcan a un predicamento distinto de la sustancia, sucede por la comparación con su relativo. Luego aún permanece la misma comparación de la sabiduría y de la paternidad a la esencia.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo precedente, la sabiduría, la bondad y todos los atributos de este género, son completamente una sola cosa realmente en Dios, pero se diferencian conceptualmente; y esta distinción conceptual no sólo es por parte del sujeto que razona, sino también por lo que es propio de la cosa misma.

Es necesario presentar previamente cuatro interrogantes, para evidenciar esta cuestión, de modo que quede explicada escrupulosamente, puesto que de ello depende toda la comprensión de las *cosas* que se dicen en el primer

libro. Primero, ¿cuál es la razón por la que decimos que los atributos se diferencian conceptualmente? Segundo, ¿cómo se dice que una razón se encuentra o no en una cosa? Tercero, ¿estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios? Cuarto, ¿la pluralidad de estas razones existe sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?

En cuanto a lo del primer interrogante, hay que tener presente que *razón*, como aquí se toma, es sólo lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre; y en las cosas que tienen definición, eso es la misma definición de la cosa, de acuerdo con lo que el Filósofo (*Metaphys.*, IV, texto 11) dice: “La razón que el nombre significa, es la definición”. Pero se dice que poseen dicha razón también ciertas cosas que no son definidas, como la cantidad, la cualidad y semejantes; y no son definidas porque son géneros generalísimos. Y, sin embargo, la razón de cualidad es lo que se significa con el nombre de cualidad; y es aquello por lo que la cualidad es cualidad. Por lo tanto, no importa si las cosas, de las que se dice que no tienen una razón, tienen o no tienen una definición. Y, así, queda claro que la razón de sabiduría que se predica de Dios, es lo que se concibe con el significado de este nombre, aunque la sabiduría divina, propiamente dicha, no pueda ser definida. Y sin embargo, el término “razón” [*ratio*] no significa la concepción misma, ya que esto es significado con el nombre de *sabiduría* o con otro nombre de la cosa; pero significa la *intención* de esta concepción, como también la significa el nombre de “definición”, y otros nombres de segunda imposición.

Con lo expuesto, queda claro el segundo interrogante, a saber, de qué modo se dice que la *razón* está en la realidad. En efecto, esto no se dice en el sentido de que la misma *intención* significada por el nombre de *razón* esté en la realidad; ni tampoco que la misma concepción, a la que conviene semejante intención, esté en la realidad fuera del alma, dado que está en el alma como en un sujeto; sino que se dice que está en la realidad, en cuanto que en la realidad extramental hay algo que corresponde a la concepción del alma, como lo designado al signo.

Por lo tanto, hay que advertir que la concepción del entendimiento se comporta respecto a la realidad extramental de tres modos. Primero: a veces, lo que el entendimiento concibe es la *semejanza* de la realidad extramental, como lo que se concibe con la palabra “hombre”; esta concepción del entendimiento tiene fundamento en la realidad de modo inmediato, en cuanto que la realidad misma, por su conformidad al entendimiento, hace que el entendimiento sea verdadero y que la palabra que significa la realidad entendida se diga propiamente de la realidad. Segundo: otras veces, en cambio, lo significado por la palabra no es la semejanza de la realidad extramental,

sino que es algo que *se sigue* del modo de entender la realidad extramental; y de este género son las *intenciones* que nuestro entendimiento forja; como el significado de la palabra "género" no es una semejanza representativa de una realidad extramental, sino que, por el hecho de que el entendimiento entiende *animal* como estando en varias especies, le atribuye la intención de género; y aunque el fundamento próximo de esta intención no está en la realidad exterior, sino en el entendimiento, sin embargo, el fundamento remoto está en la realidad misma. Por lo tanto, el entendimiento que descubre estas intenciones no es falso. Y cosa semejante sucede con todo lo demás que se sigue del modo de entender, como es la abstracción de los matemáticos y semejantes. Tercero: otras veces, lo significado por la palabra no tiene fundamento, ni próximo ni remoto, en la realidad, como es la concepción de la quimera, ya que ni es la semejanza representativa de una realidad fuera del alma, ni se sigue del modo de entender una realidad natural: y, por ello, esa concepción es falsa. Por lo tanto, está aclarado el segundo interrogante: pues se dice que la *razón* está en la realidad en cuanto que está en la realidad el significado del nombre, al que acontece el ser *razón*; y esto sucede propiamente cuando la concepción del entendimiento es una semejanza de la realidad.

En cuanto al tercer interrogante, a saber, si las *razones* de los atributos están en Dios, hay que tener presente que en torno a esta pregunta hay dos opiniones. En efecto, unos, como Avicena (*De intelig.*, 1) y Rabbi Moyses (I, 57 y 58), dicen que la realidad que llamamos Dios es un cierto ser subsistente y que nada hay en Dios, si no es ser: de ahí que afirmen que es ser sin esencia. Todas las demás cosas que son atribuidas a Dios, se verifican de Él de dos modos: o a modo de negación, o a modo de causalidad. A modo de *negación* sucede de dos maneras: o para alejar la privación o el defecto opuesto, como decimos que Dios es sabio, para alejar de Él el defecto que hay en los que carecen de sabiduría; o, en cuanto que una cosa se sigue de una negación, como ocurre con el nombre de "uno": pues por el hecho de no estar dividido es uno. Y, de modo semejante, por el hecho de que es inmaterial, es inteligente. Por lo tanto, según estos autores, todos estos nombres están forjados más bien para apartar algo de Dios, que para poner algo en Él. Así mismo, a modo de *causalidad* sucede también de dos modos: o en cuanto produce estas cosas en las criaturas, de modo que se diga que Dios es bueno, porque infunde la bondad en las criaturas, y así de lo demás; o en cuanto se comporta a la manera de la criatura, de modo que se diga que Dios es benévolo o piadoso, porque se comporta a la manera de la criatura benévola o piadosa en el modo de producir el efecto; como se dice que Dios está airado, porque se comporta a la manera de una criatura airada. Y según esta opinión, se sigue que todos los nombres que se predican de Dios y de las

criaturas, se predican equívocamente; también se sigue que no hay semejanza alguna en la criatura respecto al Creador, por el hecho de que la criatura sea buena o sabia o algo parecido. Rabbi Moysés hace esta afirmación expresamente. Según esta opinión, lo que se concibe por los nombres de los atributos no es referido a Dios, de modo que sea una semejanza de algo que hay en Él. Por lo tanto se sigue que las *razones* de estos nombres no están en Dios, como si tuvieran en Él un fundamento próximo, sino remoto; como afirmamos de las relaciones que se dicen temporalmente de Dios, pues estas relaciones, en Dios, no son según la realidad, sino que siguen al modo de entender, como se ha dicho de las intenciones. Y, así, según esta opinión, las *razones* de los atributos están sólo en el entendimiento y no en la realidad que es Dios; y el entendimiento las descubre partiendo de la consideración de las criaturas, bien sea mediante la negación, bien sea mediante la causalidad –como se ha dicho–.

Otros autores, como Dionisio (*De div. nom.,* 12) y San Anselmo (*Monol.* 3), afirman que en Dios existe preeminentemente toda perfección que hay en las criaturas. Esta eminencia es considerada en cuanto a tres aspectos. Primero, en cuanto a la *universalidad*: porque, en Dios, todas las perfecciones están aunadas, las cuales no se encuentran reunidas en una sola criatura. Segundo, en cuanto a la *plenitud*: porque en Él está la sabiduría sin ningún defecto, lo mismo que los demás atributos, lo cual no se verifica en las criaturas. Tercero, en cuanto a la *unidad*: en efecto, en las criaturas son diversas, en Dios son una sola cosa. Y dado que en esa única realidad Dios tiene todas las cosas, por ello, conforme a esa única realidad causa todas las cosas, conoce todas las cosas, y todas las cosas se le asemejan por analogía. Por consiguiente, según esta opinión, las concepciones que nuestro entendimiento engendra de los nombres de los atributos, son verdaderamente semejanzas de la realidad que es Dios, aunque dichas concepciones sean deficientes y no plenas, como sucede con las otras cosas que se asemejan a Dios. Por lo tanto, estas *razones* no están sólo en el entendimiento, ya que tienen el fundamento próximo en la realidad que es Dios. Por esto sucede que todo lo que sigue a la sabiduría, en cuanto tal, conviene recta y propiamente a Dios.

Estas opiniones, aunque parecen diversas en apariencia, sin embargo, no son contrarias, si uno asume las *razones* de las cosas expuestas partiendo de las causas de nuestros modos de hablar. Porque los primeros consideraron las mismas realidades *creadas*, a las que se imponen los nombres de los atributos, al igual que el nombre de “sabiduría” es impuesto a una cualidad; y el nombre de “esencia” es impuesto a una realidad que no es subsistente; y estas cosas están lejos de Dios; por eso afirmaron que Dios es ser sin esencia y que no hay sabiduría en Él, en cuanto sabiduría. En cambio, los otros consideraron los modos de la perfección, conforme a los cuales se toman los

nombres citados; y, puesto que Dios, por su único y simple ser, es perfecto de todos los modos que están implicados en estos nombres, por eso dijeron que estos nombres convienen a Dios positivamente. Por consiguiente, así queda claro que cualquiera de estas dos opiniones no niega lo que la otra afirma, ya que, ni los primeros dicen que le falta a Dios algún modo de perfección, ni los segundos ponen en Dios una cualidad o una realidad no subsistente. Y así queda aclarado el tercer interrogante, a saber, que las *razones* de los atributos están verdaderamente en Dios; puesto que la *razón* del nombre está más por parte de quien impone el nombre que por parte de la cosa a la que se le impone.

Respecto al cuarto interrogante, a saber, si la pluralidad de estas *razones* es solamente por parte de nuestro entendimiento o, de algún modo, es por parte de la realidad, hay que tener en cuenta que esta pluralidad de razones sucede porque la realidad, que es Dios, supera nuestro entendimiento. En efecto, nuestro entendimiento no puede con una sola concepción percibir los diversos modos de perfección: no sólo porque saca el conocimiento de las criaturas, en las que hay diversos modos de perfección según las diversas formas, sino también porque lo que en Dios es uno y simple, queda multiplicado en nuestro entendimiento, incluso si fuera recibido inmediatamente de Dios; como se multiplica la procesión de su bondad en las otras criaturas. Por lo tanto, al ser Dios perfecto en todos los modos según una única e idéntica realidad, no es posible que nuestro entendimiento, con una sola concepción, aprehenda íntegramente su perfección, ni es posible, consecuentemente, que llegue a nombrarla; y, por ello, es necesario que tenga de Dios diversas concepciones, que son *razones* diversas, como también es preciso que imponga nombres diversos que signifiquen o expresen aquellas razones. Por consiguiente, los nombres no son sinónimos en cuanto que significan razones diversas.

Mas si nuestro entendimiento viera a Dios por sí mismo, podría imponer un único nombre a aquella *razón*: pero esto sucederá en la patria celestial; y por eso se dice en *Zacarías*, 14, 9: "En ese día, el Señor será único, y único será su nombre". Ese nombre único no significaría sólo la bondad, ni solamente la sabiduría o algo del mismo género, sino que incluiría los significados de todas esas cosas. Pero, si el entendimiento, al ver a Dios por esencia, impusiera un nombre a la realidad que ve y la nombrase mediante la concepción que tiene de ella, aún sería necesario que le impusiera varios nombres, ya que es imposible que la concepción del entendimiento creado represente toda la perfección de la esencia divina. Por lo tanto, después de ver una sola realidad, formaría concepciones diversas e impondría diversos nombres, como también Crisóstomo (*In Ps.* 148) dice que los ángeles alaban a Dios, unos le alaban como majestad, otros como bondad y así los demás atributos,

como signo de que no lo ven con una visión comprehensiva; pero la concepción que lo representa perfectamente es el Verbo o Palabra increada: por eso, es una solamente.

Por consiguiente, la pluralidad de los nombres procede del hecho de que Dios supera nuestro entendimiento. Dios supera nuestro entendimiento, tanto por parte del propio Dios, debido a la plenitud de su perfección, como por parte de nuestro entendimiento que es débil para comprenderla. Por lo tanto, queda claro que la pluralidad de esas *razones*, no sólo ocurre por parte de nuestro entendimiento, sino también por parte de Dios mismo, en cuanto que su perfección supera cada una de las concepciones de nuestro entendimiento. Por esto, a la pluralidad de estas razones corresponde algo en la realidad que es Dios: no, evidentemente, una pluralidad de la realidad, sino la plena perfección, según la cual acontece que todas estas concepciones se adapten a ella.

Por consiguiente quienes dijeron que esta pluralidad existe sólo por parte de nuestro entendimiento, o por parte de los efectos, en cierto modo dijeron la verdad, y en cierto modo, no. Pues si esto se refiere a la causa de la multiplicación, dijeron verdad. Efectivamente, la causa de la multiplicación sucede por parte de nuestro entendimiento y, en cierto modo, de los efectos, ya que nuestro entendimiento no puede concebir la perfección divina bajo una única concepción sino con varias concepciones; la única explicación de esto es porque nuestro entendimiento está habituado a las realidades creadas. Pero si se refiere al modo en el que estas nociones son atribuidas a Dios, hablan falsamente. En efecto, Él no es bueno porque haga cosas buenas o porque se comporte al modo de las cosas buenas; más bien, porque es bueno hace cosas buenas y las otras cosas, participando de su bondad, se comportan según su modo. Por lo tanto, si no hubiera hecho ninguna criatura, ni la hubiera de hacer en un futuro, Él, en sí mismo, sería tal que podría ser considerado según todas esas concepciones que tiene ahora nuestro entendimiento al pensarlo.

Así queda claro el cuarto interrogante: que la pluralidad de estos nombres, no solamente es por parte de nuestro entendimiento que forma las diversas concepciones de Dios que constituyen las diversas *razones*, como se evidencia por lo dicho en el artículo precedente, sino por parte de Dios, en cuanto hay algo en Él que corresponde a todas estas concepciones, a saber, la plena y total perfección en todos sus aspectos, según la cual acaece que cualquiera de los nombres que significan estas concepciones se predica verdadera y propiamente de Dios; pero no de modo que se ponga alguna diversidad o multiplicidad en la realidad que es Dios, en razón de estos atributos.

Después de esta exposición, es fácil responder a las objeciones.

RESPUESTAS

1. La intención de Dionisio es decir que, según las diversas bondades que Dios infunde en las criaturas, así Él es nombrado, manifestado y alabado; pero no de manera que las *razones* de aquellas bondades se verifiquen en Él porque las infunde en las criaturas, sino que más bien sucede a la inversa, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. En efecto, aunque la condición de la causa sea conocida por las condiciones del efecto, sin embargo, la condición de la causa no se verifica por las condiciones del efecto, sino a la inversa.

2. Nuestro entendimiento no refiere a Dios lo que concibe de la bondad o de la sabiduría, como si estuviese en Dios del mismo modo en que el propio entendimiento la concibe, ya que esto sería comprehender su sabiduría o su bondad; pero conoce que la bondad divina, a la que en cierto modo es semejante lo que nuestro entendimiento concibe, está por encima de aquello que de Él se concibe. Por lo tanto, mediante estas concepciones, no aparece el mismo Dios como es en sí, sino que se entiende que está por encima de lo conocido. Esto es lo que quiere decir Dionisio en el testimonio citado (*De div. nom.*, 8).

3. Esta multiplicidad de los atributos de ningún modo se pone en Dios, como si Él fuera múltiple según la realidad; sin embargo, Él –por su simple perfección–, responde a la multitud de estos atributos, de modo que se prediquen verdaderamente de Dios. Esto es lo que intenta el Comentador.

4. De la misma manera que se dice que la *razón* de hombre no está en el hombre como si fuera una cierta cosa en él, sino que está en el entendimiento como en su sujeto y está en el hombre como en aquello que da sostén a su verdad, así también la *razón* de bondad divina está en el entendimiento como en su sujeto, en cambio está en Dios como en aquello que corresponde por una cierta semejanza a esa *razón*, determinando su verdad. Por lo tanto, queda claro que el argumento de esta cuarta objeción procede de una mala intelección de lo que se dice.

5. Se dice metafóricamente que algo se funda o tiene su raíz en otra cosa de la que obtiene solidez. Las *razones* conocidas tienen doble solidez: la solidez de su *ser*, y esta solidez la tienen del entendimiento como los demás accidentes la tienen de sus sujetos; y la solidez de su verdad, y tienen esta solidez de la verdad a la que se conforman. En efecto, por el hecho de que la cosa es o no es, la locución y el entendimiento tienen la verdad o la falsedad. Por consiguiente, las *razones* de los atributos se fundan o radican en el entendimiento en cuanto a la solidez de su ser, ya que –como se ha dicho en el artículo precedente–, el entendimiento es el sujeto de ellas; ahora bien se

fundan en la esencia divina en cuanto a la solidez de su verdad, y esto es completamente compatible con la simplicidad divina.

6. En Dios, todo es una sola cosa realmente, excepto la ingeneración, la generación y la procesión que constituyen las personas realmente distintas; ahora bien, no es preciso que todo lo que de Dios se diga distinto de eso sea una sola cosa según la razón. De modo semejante ha de entenderse lo que dice Boecio (*De Trin.*, I, 12): que la sola relación multiplica la Trinidad, a saber, con una pluralidad real. En efecto, algo es una sola cosa realmente y múltiple conceptualmente, cuando una sola realidad corresponde a diversas concepciones y nombres, de modo que se verifiquen de ella; como el punto es una sola cosa, pero, según la verdad, corresponde a diversos conceptos formados sobre él, a saber: o en cuanto se considera en sí, o en cuanto se considera como centro, o se considera como principio de la línea; estas *razones* o concepciones del punto están en el entendimiento, como en su sujeto, y están en el propio punto como en el fundamento de la verdad de estas concepciones; aunque este ejemplo no sea en todo momento apropiado, como tampoco lo son otras cosas que se ponen en Dios.

ARTÍCULO 4
Si en Dios hay varias personas
(I q30 a1)

OBJECIONES

1. Parece que en la unidad de la divina esencia no hay pluralidad de personas. En efecto, en todas las criaturas sucede que a la multiplicación de supuestos sigue la multiplicación de la esencia numéricamente, como una es numéricamente la humanidad en Sócrates y otra en Platón. Es así que las criaturas son modeladas a ejemplo de Dios. Luego, al ser imposible que la esencia divina se multiplique –como se ha demostrado antes, en el artículo 1 de esta distinción–, parece que es imposible que exista en ella pluralidad de supuestos, o de personas.

2. De cosas idénticas, si una se multiplica o se comunica, las otras también. Ahora bien, en Dios se identifican aquello “por lo que es” [*id quo est*] y aquello “que es” [*id quod est*], o lo que es lo mismo; se identifican la

esencia y el supuesto. Luego si la esencia no se multiplica, el supuesto tampoco. Luego etc.

3. La naturaleza de la especie se multiplica en varios individuos, ya que no puede tener toda la perfección en uno solo, puesto que el individuo es corruptible y la especie incorruptible; de ahí que en los entes incorruptibles haya solamente un único individuo en una especie, como el sol. Es así que la naturaleza divina tiene toda la perfección en un solo supuesto. Luego es vana la existencia de pluralidad de supuestos, y esto no puede ocurrir en Dios.

EN CONTRA, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4), el bien es comunicativo de sí mismo. Pero Dios es sumamente bueno. Luego se comunicará sumamente. Es así que no se comunica sumamente en las criaturas, puesto que no reciben toda su bondad. Luego es preciso que la comunicación sea perfecta, a saber, que comunique toda su bondad a otro. Mas es imposible que esto suceda en la diversidad de la esencia. Luego es necesario que haya varios distintos en la unidad de la esencia divina.

El mismo argumento se puede establecer partiendo de la perfección de la beatitud; esta pone el sumo gozo, el cual no puede tenerse sin consorcio.

También se argumenta esto partiendo de la perfección de la caridad divina. En efecto, la caridad perfecta es el amor gratuito que tiende a otro. Mas el amor no será sumo, si no ama de modo sumo. Ahora bien, no ama sumamente a la criatura, la cual no debe ser sumamente amada. Luego es necesario que en la misma esencia creadora esté el amante sumo y el sumamente amado, distintos en la unidad de la esencia.

SOLUCIÓN

Hay que conceder sin ambigüedad alguna que en Dios hay pluralidad de supuestos o personas en la unidad de la esencia, no por los argumentos aducidos, que no son necesariamente concluyentes, sino por la verdad de la fe.

RESPUESTAS

1. En la criatura se diferencia la esencia de la cosa y su ser; y la esencia no tiene el ser, sino en relación al [supuesto] que tiene la esencia: por ello, cuando la esencia creada se comunica, es comunicada según su razón y no según el ser, porque según el ser solamente está en un solo supuesto que la posee. Ahora bien, la esencia divina se identifica con su ser; por lo que cuando se comunica la esencia, se comunica también el ser. Por lo tanto, la esencia no solamente es una según la razón, sino también según el ser; por

este motivo, puede ser numéricamente una en varios supuestos. Las criaturas, aunque sean modeladas a ejemplo de Dios, sin embargo, son deficientes en la representación de Él.

2. En Dios, la esencia y el supuesto se identifican realmente, pero difieren según la razón –como se dijo antes al hablar de los atributos en el artículo precedente–. De ahí que el Comentador (*Metaphys.*, XI, texto 39) diga que vida y viviente no significan lo mismo en Dios, como los nombres sinónimos: por eso, el comunicarse está contra la *razón* de supuesto, pero no contra la *razón* de esencia. Así, una sola esencia se comunica a varios supuestos.

3. La necesidad del fin es una necesidad condicionada y por suposición. Por eso no se busca en aquellas cosas que son absolutamente necesarias y, mucho menos, en aquellas cosas que, siendo esencialmente necesarias, no tienen necesidad de alguna cosa. Por lo tanto, afirmo que la pluralidad de supuestos en la esencia divina no es por algún fin; aún más, existe necesariamente por sí misma, puesto que Dios es el fin de todas las cosas. En consecuencia, no se puede concluir que sea vana, ya que es vano lo que está ordenado a un fin que no se consigue.

ARTÍCULO 5

Si las personas divinas se diferencian realmente o sólo se diferencian conceptualmente

OBJECIONES

1. Parece que, en Dios, la pluralidad de los supuestos no es real, sino sólo de *razón* o conceptual. Pues –como dice Damasceno (*De fide*, I, 11)–, las tres personas se identifican realmente, pero se distinguen según la *razón* y el conocimiento. Luego parece que no hay en Él una pluralidad real.

2. San Agustín (*De Trin.*, V, 8) dice que las tres personas en nada absoluto se distinguen, sino solamente en lo relativo. Ahora bien, la cosa [*res*] no es relativa, sino que es absoluta. Luego parece que las tres personas no son tres cosas, y así no hay en ellas una distinción real.

3. Las personas se distinguen por sus propiedades. Ahora bien, las propiedades no añaden algo a la esencia según la realidad, sino sólo según la razón. Luego parece que la distinción que hacen de personas, sea sólo una distinción de razón o conceptual.

4. Como la paternidad y la esencia se diferencian según la *razón*, así también la sabiduría y la esencia. Por consiguiente, si esto basta para la distinción real de los supuestos, parece que también, por los diversos atributos se distinguen realmente los supuestos; y así, son tantas las personas cuantos son los atributos. Es así que esto es inadmisible. Luego las propiedades no determinan la distinción real de los supuestos.

EN CONTRA, San Agustín (*De doct. christ.*, I, 8) dice: "Las realidades de las que se va a gozar, son el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo". Luego las tres personas son varias realidades. Luego su pluralidad es una pluralidad real.

Así mismo la distinción de razón no es suficiente para la distinción de los supuestos, puesto que uno e idéntico hombre puede tener en sí diversas *razones* o conceptos, siendo así que, por otra parte, el supuesto expresa algo real. Luego si en Dios solamente hay distinción de razón, no habrá en Él verdadera pluralidad de personas; pero esto es herético.

SOLUCIÓN

Decir que las personas se distinguen sólo conceptualmente, suena a herejía sabeliana; por ello hay que afirmar, en términos absolutos, que la pluralidad de personas es real. Hay que ver de qué modo puede suceder esto.

Así pues, es necesario advertir que la propiedad personal, a saber, la relación diferenciante, se identifica realmente con la esencia divina, pero distinguiéndose conceptualmente, como se ha dicho también de los atributos. Ahora bien, la *razón* de relación es hacer referencia a otro. Por consiguiente, la relación en Dios puede considerarse de dos modos: o en comparación a la esencia, y así, es solamente una *razón* conceptual; o en comparación a aquello con lo que se relaciona, y así, por la propia *razón* de relación, la relación se distingue realmente del término correlativo. Ahora bien, las personas se distinguen por la comparación de la relación a sus correlativos opuestos, y no por la comparación de la relación a la esencia; por eso la pluralidad de las personas es real y no sólo conceptual.

RESPUESTAS

1. El testimonio de Damasceno hay que comprenderlo: "por su *razón*", esto es, por la relación misma; y la relación es denominada *razón* conceptual en comparación a la esencia, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

2. La *cosa* [*res*] está entre los transcendentales, y por ello se refiere tanto a los absolutos como a los relativos. Y por tanto, es una cosa esencial, por la

cual las personas no se diferencian, y es una cosa relativa o personal, por la cual las personas se distinguen.

3. Aunque por comparación a la esencia la relación es sólo una *razón* conceptual, sin embargo, por comparación a su correlativo es una realidad, y realmente se distingue de él.

4. Aunque la sabiduría, por su propia *razón*, se diferencie de los demás atributos, sin embargo, no se opone a ningún otro atributo, ya que la sabiduría es compatible en el mismo sujeto con la bondad y los demás atributos. Por eso, en ella no está la *razón* por la que se distinguen los supuestos de la naturaleza divina, como la tienen las relaciones opuestas. Pero de la misma manera que la sabiduría divina produce realmente el efecto de la sabiduría mediante la verdad de su propia *razón*, que permanece, así también la relación produce una distinción verdadera a través de la verdadera *razón* de relación, la cual es salvada.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Sustancia o esencia": porque no se dice propiamente sustancia –como se dirá más adelante en la distinción 8–.

"Se cree y se entiende". Estas cosas se ordenan en cuanto que la fe es adquirida en el creyente. En efecto, lo primero es la palabra de los predicadores, como se dice en *Romanos*, 10, 14: "¿Cómo van a creer a quien no han oído?". Lo segundo es el asentimiento de la fe en el creyente mismo; y, por último, mediante la fe, se llega al entendimiento; *Isaías*, 7, 9: "A no ser que creáis, no comprenderéis".

"La mente humana… purificada"; pero de modo diverso. Pues, para ver con el conocimiento natural, es preciso que la mente sea purificada de las realidades sensibles y de las imágenes; en cambio, para ver con los ojos de la fe, se necesita purificar la mente de los errores y de las razones naturales; y para que se vea por esencia, hay que purificar la mente de toda culpa y miseria.

"En luz tan sublime". Habla de la mirada de la mente, a semejanza de la visión corporal; pues como no podemos clavar los ojos en un objeto excesivamente luminoso, así también, para conocer determinadamente algo, nuestra mente no se fija en la excelencia de la luz divina, si no es mediante la fe. Por lo que también los filósofos han caído en diversos errores; es por lo que el Filósofo (*Metaphys.,* II, 1) dice: "De la misma manera que se mantiene el ojo de la lechuza ante la luz del sol, así se mantiene nuestro entendimiento ante las cosas más evidentes de la naturaleza".

"Por la justicia de la fe". Aquí se toma el término justicia como justicia general, que es la rectitud del alma respecto a Dios y al prójimo, y la rectitud de una potencia a otra;

y habla de la justicia de la fe, porque, en la justificación, el primer movimiento es el movimiento de la fe, como se dice en *Hebreos,* 11, 6: “Es preciso que el que se acerca a Dios tenga fe”.

“No apruebo lo que he dicho en una oración: Oh Dios, que has querido que solamente los puros conozcan la verdad”. No se ha fijado esta nota para excluir una falsa comprensión que podría tenerse de las cosas dichas, a saber, que Dios no podría ser conocido por los pecadores de ningún modo.

“Es donde con más facilidad hay equivocaciones”. En efecto, este es el fundamento de toda la fe; y, destruido este fundamento, el edificio entero se derrumba. De ahí que el Filósofo (*De cael.,* I, texto 33) diga que un pequeño error al principio es grandísimo al final.

“Donde el hallazgo es más fecundo”. En efecto, el conocimiento de la Trinidad en la unidad es el fruto y fin de toda nuestra vida.

“Donde he dicho el Padre”. Esta nota está puesta para corregir lo que puso en el texto: que el verbo “soy, eres, es” se predicaba singularmente de las tres personas; y el motivo fue que significa la sustancia que es única en las tres personas. Pero después se retractó, ya que, aunque signifique la sustancia, sin embargo, la significa a modo de acto, y los actos se enumeran por los supuestos; por lo tanto el verbo “ser” debe predicarse pluralmente de las tres personas.

“Y en primer lugar, hagan acto de presencia los mismos inicios de la Ley”: a saber, donde, en primer lugar, comienzan a exponerse los preceptos de la ley, *Exodo,* 20 y *Deuteronomio,* 6.

“Dios, como dice San Ambrosio…, es un nombre de naturaleza, Señor es un nombre de poder”. Parece que Dios no es un nombre de naturaleza por las derivaciones de este nombre “Théos”, que Damasceno pone (*De fide,* I, 12). En efecto, dice que “Théos” (que es Dios), se dice que deriva de “ethim”, que significa arder, ya que “nuestro Dios es fuego que consume” (*Dt.,* 4, 24). También se dice derivado de “theaste”, que significa considerar, ver, ya que ve todas las cosas; o de “thein” que es correr o favorecer, porque va a través de todas las cosas, salvándolas y conteniéndolas: pero todo esto implica una actividad. Luego etc.

Así mismo, “Señor”, según su ser es relativo. Luego no significa potestad, sino relación.

A la primera dificultad se responde que el nombre de “Dios” puede ser considerado de dos modos. O en cuanto a aquello por lo que es impuesto el nombre, que es como una cualidad del nombre, y, así, es un nombre de actividad, según Damasceno; o en cuanto a aquello a lo que se impone, que es la sustancia significada por el nombre, y así, es un nombre de naturaleza, ya que ha sido impuesto para significar la naturaleza divina.

A la segunda dificultad hay que responder que las relaciones se fundan sobre algo que es causa de las mismas en el sujeto, como la igualdad sobre la cantidad, y el dominio

sobre la potestad. De ahí que Boecio (*De Trin.,* 1) diga que el dominio es el poder de obligar a los súbditos; y Dionisio (*De div. nom.,* 12) diga que el dominio no sólo es la excelencia sobre los inferiores, esto es, sobre los súbditos, sino también la total y perfecta posesión de los buenos y nobles: una fortaleza verdadera y capaz de no derrumbarse. En efecto, para que alguien sea Señor, se exigen las riquezas y el poder; sobre estos pilares se funda la relación de dominio.

"El Señor muestra también la pluralidad de las personas y simultáneamente la unidad de la naturaleza en el *Génesis*". Hay que tener presente que San Agustín y San Hilario, basándose en esta cita del *Génesis*: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra", se esfuerzan en mostrar la unidad de la esencia y la pluralidad de las personas, pero de modo diferente. San Agustín, considera sólo la consignificiación del número en ellas; por lo tanto, con estos dos términos: "hagamos" y "nuestra" manifiesta la Trinidad; mientras que con estos otros dos: "imagen" y "semejanza" muestra la unidad de la esencia. En cambio, San Hilario, de cualquiera de estos cuatro términos intenta mostrar ambas cosas, del modo siguiente. En efecto, la semejanza significa una relación causada por la unidad de la cualidad; y esta relación exige supuestos distintos; pues, la semejanza es la misma cualidad de realidades diferentes; por lo cual, en razón de aquello que causa la semejanza, muestra la unidad de la esencia, que es la misma bondad o sabiduría, o cualquier otra cosa que es significada a modo de cualidad. Ni puede haber allí diversidad de bondad según el número, como se ha probado, sino que la distinción de los supuestos está señalada por parte de la relación. La misma argumentación es válida para el nombre de "imagen" que indica una imitación de una cosa respecto a otra, por algo único; y hace alusión a esto, cuando dice: "También San Hilario… dice que, con estas palabras, se significa que, en la Trinidad, ni hay diversidad, ni singularidad o soledad, sino que hay semejanza y pluralidad o distinción". De modo semejante también por parte de estas dos dicciones, "hagamos" y "nuestra", toma San Hilario ambas características: la pluralidad de las personas en razón del número plural; y la unidad de la esencia en razón del consorcio o comunidad que es designado en ambos términos. Pues el consorcio o comunidad debe necesariamente estar en una cosa sola, o un algo único; y dado que en la realidad divina no puede haber algo uno en especie y diverso numéricamente: es preciso que sea uno numéricamente; y alude a esto, cuando dice: "Asimismo, el mismo San Hilario en el libro 4… escribe que quiso que se comprendiese más claramente de modo absoluto que esta indicación no debía ser referida solamente a él". También San Agustín y San Hilario difieren en otra cosa: parece que San Agustín toma los términos "semejanza" e "imagen" sólo del hombre por respecto a Dios; mientras que San Hilario toma la imagen y la semejanza de una persona a otra; y que el hombre se aproxima a esta imagen cuanto es posible.

"Diversidad", por la división de la esencia. "Singularidad", por la incomunicabilidad de la naturaleza divina. "Soledad", para no remover la sociedad de personas que sucede mediante la unión del amor. "Semejanza", contra la diversidad. "Pluralidad", contra la

singularidad. “Distinción”, contra la soledad. “Significación” de eficiente en cuanto a lo que dice: “hagamos”. “La operación constituida” en el mismo operado.

“El más grande de los profetas”, en cuanto al modo de la revelación que se realiza mediante la visión intelectual y en cuanto al privilegio de la descendencia prometida.

“El Señor me ha poseído”. Habla del Hijo, en cuanto le es apropiada la sabiduría. Pero, se dice que Dios posee la sabiduría, ya que Él solo la posee perfectamente. En efecto, se posee lo que se tiene a voluntad; de ahí que el Filósofo (*Metaphys.*, II) diga que la ciencia divina es posesión divina, no humana. “De sus caminos”, esto es, de las criaturas, mediante las cuales se llega a Él. “Ungida”, según el orden natural que es del Hijo al Padre, y según el orden de la causa que es de la idea a lo ideado. “Concebida”, se dice que es concebida porque está incluida en la unidad de la esencia del Padre. “Yo ya había nacido”, en cuanto que sale del Padre mediante la distinción de personas. “Los puntos cardinales”, esto es, las extremidades de la tierra según San Isidoro (*Etym.*, III, 37) o las causas que hay en la tierra, y lo que hay en las tierras, dan vueltas y se conservan.

“Me deleitaba”, copartícipe de la gloria paterna. “Todos los días”, en cuanto a las *razones* de las criaturas que, en Dios, son luz, aunque las criaturas en sí mismas sean tinieblas. “Solazándome”, por el ocio de la contemplación de la sabiduría. En efecto, de la misma manera que las actividades lúdicas no son apetecidas por otra cosa, sino que tienen el placer en sí mismas, así también sucede con la contemplación de la sabiduría.

“En medio de los dos animales”. Esto está tomado de *Habacuc*, 3, según otra versión; por los dos animales son significados los dos Testamentos.

“Las pinzas del altar”. Esto está en *Isaías*, 6, y por las pinzas o tenazas, que tienen dos brazos, son significados los dos Testamentos; y por el carbón encendido o tizón es significada la verdad de la Sagrada Escritura, por lo que en el *Salmo*, 118, 140 se dice: “Tu palabra es intensamente encendida”.

DISTINCIÓN 3

VESTIGIOS, IMÁGENES Y SEMEJANZAS DE LA TRINIDAD

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. La unidad es manifestada por *argumentos racionales* de los filósofos.

1. San Ambrosio: vemos que han sido hechas cosas que por ninguna criatura pueden hacerse o destruirse, ni en el cielo ni en la tierra.

2. San Agustín: vieron los filósofos la mutabilidad de los cuerpos, de las almas y de los espíritus, concluyendo que nada mudable puede existir sino por Aquél que es inmutable; comprendieron que había algo que nadie había hecho y que hizo todas las cosas.

3. Las sustancias son o corporales o espirituales, siendo las espirituales mejor que las corporales: luego mucho mejor será el espíritu que hizo los espíritus y los cuerpos.

4. Pensaron que había una forma intelectual del cuerpo, y que ésta había sido hecha; comprendieron también que la forma intelectual es superior a la sensible; y que si ellos carecieran de toda forma, no serían nada; entendieron, pues, que había algo por el que todas las formas son hechas y en donde está la forma primera e inmutable: Dios.

2. La Trinidad expresada por *semejanzas* o vestigios trinitarios en las criaturas. Aunque no hay suficiente noticia de la Trinidad mediante las criaturas, sino sólo mediante la revelación, es claro que el vestigio más grande de la Trinidad es el alma humana, hecha a imagen de Dios, tanto en sus facultades o potencias como en sus actos.

1. Las *facultades* del alma son *semejantes* y *desemejantes* a la Trinidad.

a) *Semejantes a la Trinidad.* Tres potencias: inteligencia, memoria y voluntad, las cuales tienen en la misma alma una sola vida y una misma esencia. Pero son *tres* potencias *relativas* o referentes tanto a los objetos como a sí mismas.

–*Primero*, son completamente iguales, teniendo igual capacidad entre sí: pues entiendo que me quiero, y quiero entenderme, y recuerdo todo esto. Lo que quiero lo entiendo y puedo recordarlo; y lo que ignoro, ni lo quiero ni lo recuerdo.

–*Segundo*, son una esencia o sustancia, porque en el alma misma existen sustancialmente y en ella radican, y no como si fueran accidentes que vienen de fuera.

–*Tercero*, son relativas entre sí: la mente no puede amarse ni acordarse de sí misma, si no se conoce también.

b) *Desemejantes a la Trinidad:*

–*Primero*, porque el hombre tiene estas tres potencias, pero ellas no son el hombre, sino algo del hombre; en cambio, las personas son el mismo Dios.

–*Segundo*, porque un hombre que tiene esas tres potencias es una persona; pero la Trinidad no es una persona, sino tres en un solo Dios.

2. Los *actos* de las facultades reflejan también la imagen de la Trinidad:

–*Primero*: en el hombre hay mente, noticia (memoria) y amor, trinidad que acontece especialmente cuando el alma se conoce y se ama, en cuanto un acto procede de otro: la mente genera la noticia y la noticia el amor; estos tres actos permanecen en la sustancia del alma y no es menor uno que otro.

–*Segundo*: la noticia queda en la mente y el amor en la noticia o memoria. Así es como existe una semejanza con las personas distintas según la relación, pero también según una sola naturaleza.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Comienza a mostrar cómo puede ser conocido el creador a través de las criaturas.– El Apóstol (*Rom*., 1, 20) dice: "Porque, desde la creación del mundo, los atributos invisibles de Dios, su eterno poder y su divinidad son examinados y conocidos mediante las cosas que han sido hechas". A través de la "creación del mundo", el hombre es conocido "por la excelencia con la que descuella entre las demás criaturas, o por la armonía que tiene con cada una de las criaturas" (*Glossa ordinaria* in h.l.). Así pues, el hombre ha podido ver con el conocimiento de su mente "los atributos invisibles de Dios", o también los ha visto "mediante las cosas que han sido hechas", esto es, mediante las criaturas visibles o invisibles. En efecto, el hombre era y es ayudado, tanto por la naturaleza que es racional, como por las obras hechas por Dios, para que la verdad fuera manifestada al hombre. Por eso, el Apóstol (*Rom*., 1, 19) dice: "Dios se lo manifestó", a saber, mientras hacía las obras en las que resplandece, hasta un cierto punto, el indicio del artífice.

Primera razón o modo por el que Dios ha podido ser conocido.– Como dice San Ambrosio (más bien, Ambrosiaster, *In Rom*., 1, 19): "para que Dios, que es invisible por naturaleza, pudiera también ser conocido a partir de las cosas visibles, hizo una obra que manifiesta al artífice con su claridad, con el fin de que mediante lo cierto, pudiera ser conocido lo incierto y se creyera que él era el Dios de todas las cosas: el que hizo aquello que es imposible que fuera hecho por el hombre". Por consiguiente, han podido conocer o han conocido que, más allá de toda criatura, existe aquél que hizo las cosas que ninguna criatura puede hacer o aniquilar. Preséntese una criatura cualquiera y haga un cielo semejante o una tierra parecida y yo diré: es Dios. Ahora bien, dado que ninguna criatura es capaz de hacer tales cosas, consta que, por encima de toda criatura, está aquél que las hizo y, por esto, es Dios; y, por esto mismo la mente humana ha podido conocer que él es Dios.

Segunda razón por la que ha podido ser conocido, o el modo por el que lo han conocido.– También, de otro modo han podido conocer la verdad de Dios o incluso la han conocido: bajo la guía de la razón. En efecto, como dice San Agustín en *De civitate Dei* (VIII, 6): "los grandes filósofos vieron que Dios no era ningún cuerpo y, por eso, sobrepasaron todos los cuerpos para buscar a Dios. También observaron que todo lo que era mutable no era el sumo Dios, ni era el principio de todas las cosas; y, por esto, trascendieron toda alma y todo espíritu mutable. Después, vieron que todo lo que es mutable solamente podía ser por aquél que es inmutable y simple. Entendieron, pues, no sólo que él había hecho estas cosas, sino también que no habían podido ser hechas por ningún otro".

Tercera razón o modo.– “También consideraron que todo lo que hay en las sustancias, o es cuerpo, o es espíritu; y que el espíritu era algo mejor que el cuerpo; pero que quien hizo el cuerpo y el espíritu era mucho mejor” (*ibid.*).

Cuarto modo o razón.– “Comprendieron también que la belleza del cuerpo era sensible y que la belleza de espíritu era inteligible, y antepusieron la belleza inteligible a la sensible. Llamamos sensibles a las cosas que pueden sentirse mediante la vista y el tacto del cuerpo, e inteligibles a las que pueden ser entendidas o conocidas con la mirada de la mente. Por consiguiente, dado que, en presencia de estas cosas, el cuerpo y el alma serían más o menos bellos, pero si pudieran carecer de toda belleza no existiría ninguna de ningún modo, vieron que había algo por lo que aquellas cosas bellas habían sido hechas, y en el cual estaba la primera e inmutable belleza y, por eso, incomparable; y creyeron rectísimamente que ése era el principio de las cosas, el cual no había sido hecho y por el cual habían sido hechas todas las cosas” (*ibid.*).

He aquí que de tantos modos ha podido ser conocida la verdad de Dios. Por consiguiente, Dios, es una y simple esencia que no consiste en ninguna diversidad de partes o accidentes, y sin embargo, el Apóstol (*Rom*., 1, 20) dice en plural “los atributos invisibles de Dios”, porque la verdad de Dios es conocida de muchos modos “mediante las cosas que han sido hechas”. Pues se conoce que el Creador es eterno por la perpetuidad de las criaturas, omnipotente por la grandeza de las criaturas, sabio por el orden y disposición de las mismas, bueno por su gobierno. Todas estas cualidades conciernen a la demostración de la unidad de la deidad.

Cómo aparece en las criaturas el vestigio de la Trinidad.– Ahora queda por mostrar si, mediante las cosas que han sido hechas, puede encontrarse algún vestigio, o indicio o traza pequeña de la Trinidad. Sobre este punto, San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (10, 12) dice: “Es necesario que, al ver con nuestro entendimiento al Creador «mediante las cosas que han sido hechas» (*Rom.*, 1, 20), conozcamos la Trinidad. En efecto, el vestigio de esta Trinidad aparece en las criaturas. Pues estas cosas que han sido hechas por el arte divino, muestran en sí una cierta unidad, una especie y un orden. En efecto, cada una de estas realidades creadas es algo único, como son las naturalezas de los cuerpos y las almas; y es formada según una cierta especie, como son las figuras o cualidades de los cuerpos y las enseñanzas y las artes de las almas; y busca o tiene un cierto orden, como son los pesos o posiciones de los cuerpos y los amores y deleites de las almas. Así, el vestigio de la Trinidad resplandece mucho en las criaturas. En la Trinidad se encuentra el supremo origen de todas las cosas, la belleza más perfecta y el deleite más feliz”.

Ahora bien –como San Agustín muestra en el libro *De vera religione* (55, 113)–, se entiende que el supremo origen “es Dios Padre del que proceden todas las cosas, del que proceden el Hijo y el Espíritu Santo; se entiende que la belleza más perfecta es el Hijo, a

saber, la verdad del Padre, en ninguna parte desemejante a él, al que veneramos con el Padre y en el Padre; y esta belleza es la forma de todas las cosas que han sido hechas por uno solo y hacen también referencia a uno solo. Pero todas estas cosas no hubieran sido hechas por el Padre a través del Hijo, ni estarían salvadas para sus fines, si Dios no fuera sumamente bueno, Él que no envidia a ninguna naturaleza que de Él recibe la bondad; y concedió todo cuanto una quería y todo cuanto otra naturaleza podía, con el fin de que permanecieran con el bien mismo. Y se entiende que esta bondad es el Espíritu Santo que es don del Padre y del Hijo. Por lo cual, es lógico que nosotros veneremos y mantengamos este don de Dios, igualmente inmutable juntamente con el Padre y el Hijo. Así pues, mediante la consideración de las criaturas, entendemos que la Trinidad es de una sola sustancia, a saber, que uno solo es Dios Padre por el que somos, y el Hijo mediante el que somos y el Espíritu Santo en el que somos; es decir, un principio al cual recurrimos, una forma a la que seguimos y la gracia con la que nos reconciliamos: esto es, un creador por el que hemos sido creados, y la imagen suya mediante la que somos formados en una unidad, y la paz, con la que nos adherimos a la unidad. Es Dios quien (*Gén*., 1, 3) dijo: «Hágase la luz» y el Verbo mediante el que «se hizo» (*Jn*., 1, 1-3) todo lo que existe sustancial y naturalmente; y el don de su benignidad mediante la cual le agradó que no pereciera esto que, mediante el Verbo, había sido hecho por él y había sido reconciliado con el Creador".

He aquí que se ha mostrado de qué modo la imagen de la Trinidad está indicada, hasta cierto punto, en las criaturas. Pero el conocimiento suficiente de la Trinidad ni puede ni ha podido tenerse mediante la contemplación de las criaturas sin la revelación de la doctrina o de una inspiración interior. Por eso los antiguos filósofos vieron la verdad como en la sombra y de lejos, estando apartados de la contemplación de la Trinidad, como sucedió a los magos del Faraón en el tercer signo (*Ex*., 8). Pero nosotros, en la fe de las cosas invisibles somos ayudados mediante las cosas que han sido hechas.

Cómo está la imagen de la Trinidad en el alma.– "Pero ahora, arribemos a esta disertación en la que encontraremos la imagen de la Trinidad en la mente humana que conoce a Dios o puede conocerlo". Pues –como San Agustín, en el libro XIV *De Trinitate*, 8, 11, dice– "aunque la mente humana no es de la misma naturaleza de Dios, no obstante, la imagen de aquella naturaleza a la que ninguna naturaleza vence en bondad, se ha de buscar y encontrar en la parte más noble de nuestro ser, esto es, en la mente. En efecto, en la mente misma, incluso antes de ser partícipe de Dios, se encuentra su imagen: pues aunque se encuentra deforme, perdida la participación de Dios, sin embargo, la imagen de Dios permanece. Pues la mente es imagen de Dios, precisamente por el hecho mismo de que es capaz de él, y puede ser partícipe de él". Por consiguiente, busquemos en la mente a la Trinidad que es Dios.

Se muestra que hay en el alma tres cosas que se dicen relativamente y que son iguales, es decir: memoria, inteligencia y amor.– "Pues mira, el alma se recuerda, se com-

prende y se ama. Si comprendemos esto, vemos ya la Trinidad; aún no vemos a Dios, pero vemos ya una imagen de Dios" (San Agustín, *De Trin.,* XIV, 8, 11). Aparece aquí una cierta Trinidad de la memoria, de la inteligencia y del amor. Por lo tanto, "trataremos preferentemente estas tres facultades: la memoria, el entendimiento y la voluntad" (*De Trin.,* X, 11, 17).

Consideración muy sutil y semejanza conveniente.– Como dice San Agustín en el libro X *De Trinitate* (11, 18): "Estas tres facultades no son tres vidas, sino una sola vida; ni son tres mentes, sino una sola mente; ni son tres esencias, sino una sola esencia. Ahora bien, la memoria tiene sentido de relación, como, semejantemente, también lo tienen la inteligencia y la voluntad, esto es, el amor; pero la vida, la mente y la esencia tienen sentido absoluto. Por consiguiente, estas tres facultades, por el hecho de ser una sola vida, una sola mente, una sola esencia, forman una sola realidad. Y todo lo que se refiera a cada una de estas cosas se expresa en singular y no en plural, incluso consideradas en conjunto. Pero son tres cosas, por lo mismo que recíprocamente se relacionan entre sí".

Cómo son iguales: porque todas y en totalidad son comprendidas por cada una.– "Son también iguales, no sólo una es igual a cada una, sino también cada una es igual a todas, pues de otra manera no se comprenderían recíprocamente. Pero se comprenden recíprocamente; pues una es comprendida por cada una y todas son comprendidas por cada una" (*ibid.*).

Aquí se muestra cómo todas son comprendidas por cada una.– "En efecto, recuerdo que tengo memoria, inteligencia y voluntad; y sé que conozco, quiero, y recuerdo; y tengo la voluntad de querer, recordar y entender o conocer" (*ibid.*).

Cómo la memoria comprende las tres cosas.— "Recuerdo simultáneamente mi memoria, mi inteligencia y mi voluntad. Pues, lo que no recuerdo con mi memoria, no está en mi memoria. Ahora bien, nada está en la memoria tanto como la memoria misma. Luego la recuerdo toda entera. Así mismo, todo lo que yo conozco, sé que lo conozco; y todo lo que quiero, sé que lo quiero; y sé todo aquello de lo que me acuerdo. Así pues me acuerdo de toda mi inteligencia y de toda mi voluntad" (*ibid.*).

Cómo la inteligencia comprende totalmente las tres cosas.– "De modo semejante, cuando conozco estas tres cosas, las conozco simultáneamente todas: pues no hay nada cognoscible que no conozca, a no ser lo que ignoro. Lo que desconozco, ni me acuerdo de ello, ni lo quiero. Pero todo lo cognoscible que no conozco, consecuentemente tampoco lo recuerdo, ni lo quiero; y todo lo cognoscible, de lo que me acuerdo y lo quiero, consecuentemente lo conozco" (*ibid.*).

Cómo la voluntad comprende aquellas tres cosas.– “Mi voluntad también comprende toda mi inteligencia y toda mi memoria, cuando utilizo todo esto que conozco y de lo que me acuerdo. Así pues, al ser comprendidas totalmente todas las cosas por cada una de ellas de modo recíproco, cada una de las cosas es igual a cada una de ellas en su totalidad, y cada una de ellas en su totalidad es igual a todas consideradas recíprocamente en su totalidad; y estas tres cosas son una sola cosa: una sola vida, una sola mente, una sola esencia” (*ibid.*).

He aquí que la imagen de la Trinidad y de la unidad suma, donde hay una única esencia y tres personas, es la mente humana, aunque imagen inadecuada (*De Trin.*, X, 12, 19). Pero aquí la mente se toma como el alma misma en la que está la imagen de la Trinidad. Mas –como dice San Agustín (*De Trin*., XV, 7, 11)–, propiamente la mente no es el alma misma, sino lo que en ésta hay más excelente o lo que en ella descuella, como frecuentemente se entiende. También hay que tener presente lo siguiente: que la memoria no es solamente de las cosas ausentes y pasadas, sino también de las presentes, pues de otro modo –como dice San Agustín en el libro XIV *De Trinitate* (11, 14)–, no se comprendería a sí misma.

Se trata de averiguar en qué sentido se dice que aquellas tres cosas son un único ser y una sola esencia.– Aquí hemos de reflexionar, con diligencia, en qué sentido se debe tomar lo que dijo antes: que aquellas tres cosas, a saber, memoria, inteligencia y voluntad, son un solo ser, una sola mente, una sola esencia. Y esto parece no ser verdad, según la propiedad del lenguaje. En efecto, la mente, esto es, el espíritu racional, es una esencia espiritual e incorpórea. Pero aquellas tres (memoria, inteligencia y voluntad) son propiedades naturales o facultades de la mente misma, y se diferencian recíprocamente unas de otras entre sí: porque la memoria no es la inteligencia o la voluntad, ni la inteligencia es la voluntad o el amor.

Se dice que también están en relación recíproca.– También estas tres cosas se relacionan ellas mismas entre sí –como dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate* (3, 3). “En efecto, la mente no puede amarse a sí misma”, ni acordarse de sí misma, “si no se conoce. Pues, ¿cómo ama” o recuerda “lo que ignora?”. “Estas tres cosas son, de modo admirable, inseparables de sí mismas, y, sin embargo, cada una de ellas y en su totalidad son una sola esencia, aunque se diga que son mutuamente relativas” (*ibid*., 5, 8).

Aquí se aclara lo que se preguntaba antes, a saber, de qué modo se dice que estas tres cosas son una sola cosa.– Veamos ya, cómo se dice que estas tres cosas son una sola sustancia: porque existen sustancialmente en la misma alma o mente, no como en los sujetos se hallan los accidentes que pueden estar presentes y estar ausentes. De ahí que San Agustín, en el libro IX *De Trinitate* (4, 5) diga: “Y si somos capaces de distinguirlas, nos damos al mismo tiempo cuenta de que estas tres cosas existen en el alma sus-

tancialmente, no como en un sujeto, como el color está en el cuerpo; pues aunque tengan un sentido de mutua relación cada una de ellas, en sí son sustancialmente en su sustancia". He aquí, pues, en qué sentido se dice que esas tres cosas son un único ser o una sola sustancia.

"Y estas tres facultades –como dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (20, 39)–, instituidas naturalmente por Dios, cualquiera puede verlas con toda su vivacidad en el alma; y puede ver cuán gran bien hay en ellas al poder recordar, contemplar y amar la naturaleza eterna e inmutable: (en efecto, se la recuerda por la memoria, se la contempla mediante la inteligencia, y se la abraza mediante el amor), ciertamente, así, se descubre la imagen de aquella suprema Trinidad".

En aquella semejanza hay una desemejanza.– "Sin embargo, guárdese de comparar con la Trinidad esta imagen, hecha por la misma Trinidad de modo que juzgue que hay una semejanza total; sino que, más bien, en esta tenue semejanza vea también una gran desemejanza" (San Agustín, *loc. cit.*).

Primera desemejanza.– "Y puede brevemente mostrarse esta desemejanza. Un solo hombre, mediante esas tres facultades, conoce, recuerda, ama; este hombre que ni es memoria, ni inteligencia, ni amor, sino que posee estas tres cosas. Por consiguiente, un hombre que tiene estas tres cosas, sin embargo, él mismo no es estas tres cosas. En cambio, en la simplicidad de aquella suprema naturaleza que es Dios, aunque sea un solo Dios, sin embargo, hay tres personas, el Padre, y el Hijo y el Espíritu Santo" (San Agustín, *De Trin.*, XV, 22, 42); y estas tres personas son un único Dios. "Así pues, una cosa es la Trinidad como la misma realidad y otra cosa distinta es la imagen de la Trinidad en otra cosa; y por esta imagen, también aquello en lo que están estas tres cosas se dice imagen, esto es, el hombre; como se dice imagen tanto el cuadro como la pintura que en él está; pero el cuadro se llama imagen por la pintura que hay en él" (San Agustín, *De Trin.*, XV, 23, 43).

Una segunda desemejanza.– "De nuevo, una vez más, esta imagen que es el hombre poseedor de aquellas tres cosas, es una sola persona; en cambio, la Trinidad no es una sola persona, sino que son tres personas: el Padre del Hijo, el Hijo del Padre y el Espíritu del Padre y del Hijo. Así pues, en esta imagen de la Trinidad, estas tres cosas no son un único hombre, sino que pertenecen a un único hombre. En cambio, en aquella suprema Trinidad, de la que ésta es imagen, aquellas tres cosas no son de un único Dios, sino que son un único Dios; y aquellas personas son tres, no una sola" (San Agustín, *loc. cit.*). "Pues aquellas tres cosas no son un hombre, sino que son del hombre o están en el hombre. Pero, ¿acaso podemos decir que la Trinidad sea en Dios de modo que sea algo de Dios, sin ser ella misma Dios?" (*De Trin.*, XV, 7, 11). Estemos lejos de creer esto. Por consiguiente, digamos que en nuestra mente está la imagen de la Trinidad, pero

es una imagen débil e indefinida que lleva la semejanza de la Trinidad de modo que, en su máxima parte, es desemejante.

Pero hay que tener presente que –como dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (12, 15)–, "Esta Trinidad de la mente no es imagen de Dios solamente porque la mente se acuerda de sí misma y se conoce y se ama a sí misma, sino también, porque puede asimismo recordar, conocer y amar a aquél por el que ha sido hecha".

Otra asignación de la Trinidad en el alma: la mente, el conocimiento, el amor.– También puede distinguirse de otro modo y con otros nombres la Trinidad en el alma que es imagen de la suprema e inefable Trinidad. En efecto –como dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate* (4, 3 y 5)–, "Hay tres cosas: la mente, su conocimiento y el amor. Pues la mente se conoce y se ama, y solamente puede amarse si se conoce a sí misma también. La mente y su conocimiento son dos cosas. Así mismo, la mente y su amor son otras dos cosas. Cuando la mente se conoce y se ama, permanece la Trinidad, a saber, la mente, el amor y el conocimiento". Ahora bien, la mente aquí no se toma por el alma, sino por aquello que es más excelente en el alma.

De qué modo se dice que son uno.– Pero, estas tres cosas, aunque son mutuamente distintas entre sí, sin embargo, se dice que son una sola cosa, ya que existen sustancialmente en el alma.

La mente se toma por el Padre, el conocimiento por el Hijo, el amor por el Espíritu Santo.– La misma mente es como el Padre, su conocimiento es como la descendencia. "En efecto, la mente, cuando se conoce, engendra el conocimiento de sí misma; y sólo ella es como el padre de su propio conocimiento" (San Agustín, *De Trin.*, IX, 12, 18). El tercero es el amor que procede de la mente y el conocimiento, cuando la mente, conociéndose, se ama; pues no podría amarse, si no se conociera: ama también a su prole que le place, esto es, a su conocimiento, y así el amor es un cierto abrazo entre progenitor y descendencia.

El conocimiento no es menor que la mente, ni el amor es menor que ambos.– "Ni la descendencia es menor que el progenitor, cuando la mente se conoce tan grandemente cuanto lo es en realidad; ni el amor es menor que el progenitor y la prole, esto es, que la mente y la noticia, cuando la mente se ama tanto cuanto se conoce y cuán grande es en realidad" (San Agustín, *ibid.*).

Estas tres cosas están en sí mismas.– "También cada una de estas tres cosas son en sí mismas: porque la mente que ama está en el amor, y el amor en el conocimiento del

amante y el conocimiento está en la mente que conoce" (San Agustín, *De Trin.*, IX, 5, 8). He aquí que, en estas tres cosas, aparece alguna clase de vestigio de la Trinidad.

Cómo la mente, mediante estas cosas, hace progresos para conocer a Dios.– Así pues, la mente racional, al considerar estas tres cosas y la única esencia en la que se encuentran, se extiende a contemplar al Creador y ve la Trinidad en la unidad y la unidad en la Trinidad. Conoce, pues, el hombre que el único Dios es una sola esencia y un solo principio. En efecto, se da cuenta de que, si fueran dos, o ambos serían insuficientes o uno de ellos sería superfluo; ya que, si faltase algo a uno que el otro tuviera, la perfección allí no sería suma; pero si nada faltase a uno que tuviera el otro, al estar todas las cosas en uno solo, el otro sería superfluo. El hombre, pues, se dio cuenta de que Dios era uno solo, autor único de todas las cosas; vio que no era sin sabiduría, como si fuera una cosa fatua; y, con eso, comprendió que él, como hombre, tenía la sabiduría que ha sido generada por el mismo Dios; y puesto que ama su sabiduría, también comprendió que allí había amor.

Se trata aquí de la suma unidad de la Trinidad.– Por lo cual, de acuerdo con esta reflexión –como dice San Agustín en el libro IX *De Trinitate* (4, 1)–, "Creamos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios, creador y motor de todas las criaturas. Creamos que ni el Padre es el Hijo, ni el Espíritu Santo es o el Padre o el Hijo, sino que son una Trinidad de personas relacionadas recíprocamente una con la otra". Pues, como el mismo San Agustín dice en el libro *De fide ad Petrum* (1, 4), una es la naturaleza o la esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, no una persona: "Pues si fuera una sola persona del modo que es una la sustancia del Padre, y del Hijo y del Espíritu Santo, verdaderamente no se diría Trinidad. Aún más, la Trinidad, sin duda, sería verdadera, pero la propia Trinidad no sería un único Dios; si, en cierto modo, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son distintos entre sí por la propiedad de las personas, también así estarían separados por la diversidad de las naturalezas". "Ahora bien, la fe de los Patriarcas, de los Profetas y de los Apóstoles predica que el único Dios es la Trinidad" (*ibid.*). "Por consiguiente, en la santa Trinidad, un único Dios es el Padre que, Él solo, engendró esencialmente de sí mismo a su único Hijo; y único es el Hijo que, Él solo, ha nacido esencialmente de un solo Padre; y único es el Espíritu Santo, que, Él solo, procede esencialmente del Padre y del Hijo. Ahora bien, una sola persona no puede hacer todo esto: engendrarse, nacer de sí mismo y proceder de sí mismo" (*ibid.*, 6). Pues, –como dice San Agustín en el libro I *De Trinitate* (1, 1): "No hay ninguna cosa que se engendre a sí misma para ser".

DIVISIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

En esta parte el Maestro muestra la unidad de la esencia y la Trinidad de personas mediante razones y semejanzas; la divide en dos partes: en la primera muestra la unidad de la esencia divina mediante razones naturales; en la segunda, muestra la Trinidad de personas mediante semejanzas de las criaturas, en el párrafo que empieza: "Ahora queda por mostrar si, mediante las cosas que han sido hechas, puede encontrarse algún vestigio, o indicio, o traza pequeña de la Trinidad".

Sobre la primera parte hace tres cosas: primero, presenta el testimonio de autoridad del Apóstol que prueba la posibilidad de la unidad de la esencia divina; en segundo lugar, aduce la prueba, donde dice: "Como dice San Ambrosio"; tercero, excluye una objeción, en el pasaje que empieza: "Por consiguiente, Dios es una sola y simple esencia… sin embargo, el Apóstol… dice en plural: «los atributos invisibles de Dios»".

La segunda parte, en la que pone la prueba, está dividida en cuatro partes, de acuerdo con las cuatro razones que pone. La diversidad de estas pruebas está basada en las vías para llegar a Dios partiendo de las criaturas; Dionisio (*De div. nom.*, 7) expone esas pruebas. En efecto, dice que, partiendo de las criaturas, llegamos a Dios de tres modos: por causalidad, por remoción, por eminencia. La razón de esto es la siguiente: el ser de la criatura procede de otro. Por lo tanto, según esto, somos llevados o guiados a la causa de la que procedemos. Esto puede suceder de dos modos: o en cuanto a lo que ha sido recibido, y así somos llevados a modo de *causalidad*; o en cuanto al modo de recibir, ya que se recibe imperfectamente; y, así, tenemos dos modos: el primero, en la medida en que hay una *remoción* de la imperfección de Dios; el segundo, en la medida en que aquello que ha sido recibido en la criatura se encuentra de modo más perfecto y más noble en el Creador; y, así, éste es el modo por *eminencia*.

Por consiguiente, la primera razón es por la vía de la *causalidad*; y es formulada así: todo lo que tiene el ser de la nada, necesariamente procede de otro, del cual derive su ser; es así que todas las criaturas tienen el ser de la nada –lo que se manifiesta en su imperfección y potencialidad–; luego es necesario que existan a partir de algo uno y primero, y éste es Dios.

El segundo argumento procede por la vía de la *remoción*; es éste: más allá de todo lo imperfecto, es preciso que haya algo perfecto, al que no se le mezcle ninguna imperfección;es así que el cuerpo es imperfecto, ya que es limitado, finito por sus dimensiones y también móvil; luego es necesario que más allá de los cuerpos haya algo que no sea cuerpo.

Así mismo todo lo que es incorpóreo y mudable, por su naturaleza es imperfecto; luego más allá de todas las especies mudables, como son las almas y los ángeles, es preciso que haya un ente incorpóreo, inmóvil y completamente perfecto, y éste es Dios.

Los otros dos argumentos se formulan por vía de *eminencia*. Ahora bien, la eminencia puede considerarse de dos modos: o, en cuanto al ser, o en cuanto al conocimiento.

Por consiguiente, el tercer argumento se formula por vía de la eminencia en el ser; es éste: lo bueno y lo mejor se dicen en relación a lo óptimo; es así que, en las sustancias, encontramos el cuerpo bueno y el espíritu creado, que es mejor, en los cuales, sin embargo, la bondad no existe por sí misma; luego es preciso que exista algo óptimo de lo que derive la bondad en ambos.

El cuarto argumento está basado en la eminencia en el conocimiento; es éste: en todas las cosas en las que hay posibilidad de encontrar lo más bello y lo menos bello, es posible encontrar un cierto principio de belleza, por cuya proximidad se dice que una cosa es más bella que otra; es así que encontramos que los cuerpos son bellos en una belleza sensible, y los espíritus, a su vez, son más bellos en la belleza inteligible; luego es preciso que exista algo a causa de lo cual tanto los cuerpos como los espíritus sean bellos y a lo cual se aproximen más los espíritus creados.

"Ahora queda por mostrar si, mediante las cosas que han sido hechas, puede obtenerse algún vestigio, o traza pequeña de la Trinidad". Aquí muestra la Trinidad de personas mediante las semejanzas en las criaturas: y, primero, mediante la semejanza del vestigio; segundo, mediante la semejanza de la imagen, en el pasaje que empieza: "Pero ahora arribemos a esta disertación en la que encontraremos la imagen de la Trinidad en la mente humana". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, mediante el testimonio de autoridad de San Agustín, muestra cómo la Trinidad de personas está representada en el vestigio de las criaturas; segundo, partiendo de la misma semejanza del vestigio concluye la distinción de las personas, en el pasaje que comienza: "Así pues, mediante la consideración de las criaturas, entendemos que la Trinidad es de una sola sustancia". Donde distingue las tres personas: primero, en cuanto a nosotros, y esto sucede de tres modos: según nuestra salida de Dios; según nuestro retorno a él, en el pasaje que empieza: "es decir, un principio al cual recurrimos"; y según el beneficio del mismo Dios, en el pasaje que empieza: "esto es, un creador por el que hemos sido creados". En segundo lugar, concluye por comparación a todas las cosas, en el pasaje que empieza: "Es Dios quien… dijo: «Hágase la luz»". Por último, muestra que la representación del vestigio es insuficiente, en el pasaje que empieza: "He aquí que se ha mostrado de qué modo la imagen de la Trinidad está indicada, hasta cierto punto, en las criaturas".

CUESTIÓN 1

Puesto que en esta parte se muestra de qué modo se llega al conocimiento de Dios mediante el vestigio de las criaturas, por ello se plantean dos cuestiones: primero, sobre nuestro conocimiento de Dios; segundo, sobre el vestigio de las criaturas.

Sobre la primera cuestión, se trata de averiguar cuatro cosas: 1. Si Dios es cognoscible por las criaturas; 2. Si la existencia de Dios es evidente por sí misma; 3. Si puede ser conocido mediante las criaturas y de quiénes es propio el conocer a Dios mediante las criaturas; 4. Qué pudieron conocer de Dios los filósofos mediante las criaturas.

ARTÍCULO 1

Si Dios puede ser conocido por el entendimiento creado

(I q12 a12)

OBJECIONES

1. Dios no es cognoscible por el entendimiento creado. En efecto, Dionisio (*De div. nom*., 1) dice que no nos es posible nombrar a Dios, ni conocerlo; lo prueba así: el conocimiento es solamente de las cosas existentes; es así que Dios está por encima de todas las cosas existentes; luego es superior a todo conocimiento.

2. Dios dista de cualquiera de las cosas existentes inteligibles por nosotros, más que lo inteligible dista de lo sensible. Es así que el sentido no puede conocer lo inteligible. Luego tampoco Dios puede ser conocido por nuestro entendimiento.

3. Todo conocimiento se realiza mediante alguna especie, por cuya información se produce la asimilación del cognoscente a la cosa conocida. Es así que es imposible que una especie sea abstraída de Dios, al ser simplicísimo. Luego no es cognoscible.

4. Por otro lado –como dice el Filósofo (*Phys*., III, texto 4)–, todo infinito es desconocido; y el motivo es: porque es propio del infinito el estar fuera del receptor por algo suyo, y como tal es desconocido. Ahora bien, Dios es infinito, luego es desconocido.

5. El Filósofo (*De an.,* III, texto 1) dice que las imágenes se relacionan con el entendimiento del mismo modo que los colores con la vista. Es así que la vista corporal nada ve sin el color. Luego nuestro entendimiento nada conoce sin la imagen. Así pues, al no poderse formar de Dios imagen alguna, como se dice en *Isaías,* 40, 18: "¿Qué imagen le daréis?", parece que no es cognoscible por nuestro entendimiento.

EN CONTRA, en *Jeremías,* 9, 24, se dice: “Quien se gloríe, gloríese de esto: de poseerme y conocerme”. Es así que no es vanagloria si Dios nos exhorta a ello. Luego, parece que hay posibilidades de conocer a Dios.

Además –como se ha dicho antes–, según el Filósofo, el último fin de la vida humana es la contemplación de Dios. Así pues, si el hombre no pudiera alcanzar esto, habría sido constituido en vano, ya que es vano –según el Filósofo (*Phys*., II, texto 62)–, lo que está destinado a un fin que no se alcanza; pero esto es inadmisible, como se dice en *Salmos*, 88, 48: “Pues, ¿acaso me has constituido en vano?”.

Además –como dice el Filósofo (*De an.*, III, texto 7), lo inteligible se diferencia de lo sensible en esto: lo sensible excesivo destruye el sentido, mientras que lo inteligible máximo no destruye el entendimiento, sino que lo conforta. Así pues, al ser Dios sumamente inteligible, en cuanto que está en sí mismo, ya que es el primer inteligible, es evidente que puede ser conocido por nuestro entendimiento; pues solamente sería impedido por su excelencia.

SOLUCIÓN

Aquí la cuestión no es si Dios puede ser visto inmediatamente en su esencia, pues esto es propio de otro asunto; sino que aquí se plantea si puede ser conocido de cualquier modo. Es por lo que afirmamos que Dios es cognoscible, pero no es cognoscible de manera que sea comprendida su esencia. Porque todo cognoscente tiene el conocimiento de la realidad conocida, pero no conforme al modo de la realidad conocida, sino conforme al modo del cognoscente. Ahora bien, el modo de ninguna criatura alcanza la altura de la majestad divina. Por lo tanto, es necesario que no sea conocido perfectamente por nadie de la manera que él se conoce perfectamente a sí mismo.

RESPUESTAS

1. Dios no existe del modo como existen esos seres, sino que en él está eminentemente la naturaleza de la entidad. Por lo tanto, de la misma manera que no está totalmente privado de entidad, así no está totalmente privado de cognoscibilidad, hasta el punto de no ser conocido; pero no es conocido como lo son los otros seres existentes, que pueden ser comprendidos por nuestro entendimiento creado.

2. Aunque, por razón de su naturaleza, Dios diste de cualquier cosa inteligible más que lo inteligible de lo sensible, sin embargo, conviene más bajo el carácter de la cognoscibilidad. En efecto, todo lo que está separado de la materia, tiene el carácter de ser conocido como inteligible: pero lo que es material es conocido como sensible.

3. La especie mediante la cual se produce el conocimiento, está en la potencia cognoscente conforme al modo del mismo cognoscente: por lo tanto, la especie de las cosas que son más materiales que el entendimiento, están en el entendimiento de modo más simple que en las realidades mismas y, por eso, se dice que esas cosas son conocidas por abstracción. Ahora bien, Dios y los ángeles son más simples que nuestro entendimiento; por ello, la especie que se efectúa en nuestro entendimiento, mediante la cual son conocidos, es menos simple. Por consiguiente, no se dice que conocemos esas realidades por abstracción, sino por impresión de ellas mismas en nuestras inteligencias.

4. El infinito se dice de dos modos: privativamente y negativamente. Infinito en sentido privativo es el que, por su género, es apto naturalmente para tener un fin, que no tiene; y este infinito, al ser imperfecto, no es conocido perfectamente debido a su imperfección, pero es conocido de modo relativo. El infinito en sentido negativo es el que de ningún modo es finito; y este infinito es algo que se extiende a todas las cosas, es perfectísimo, no pudiendo ser comprendido por el entendimiento creado, sino sólo puede ser abordado.

5. El Filósofo (*De an.*, III, texto 30) habla del conocimiento intelectual que nos es connatural en nuestro estado itinerante; y, de ese modo, Dios no nos es conocido, a no ser mediante las imágenes, no las de Él, sino la imagen de lo causado por Él, mediante la cual llegamos a Él mismo. Sin embargo, con esto no se excluye que pueda haber algún conocimiento del entendimiento, no mediante la vía que nos es natural, sino por una vía más alta, a saber, mediante la influencia de la luz divina; y para esa influencia no es necesaria la imagen.

Concedemos los demás puntos.

Sin embargo, al último que concluye que Dios, incluso en el presente, es conocido por nosotros en grado sumo, hay que puntualizar que el caso del entendimiento y del sentido es en parte semejante y en parte desemejante. Es semejante en esto: de la misma manera que el sentido no es capaz respecto a lo que no le es proporcionado, así también, el entendimiento no es capaz, pues todo conocimiento se realiza *conforme al modo del* cognoscente –de acuerdo con Boecio (*De consol.*, V, pr. 5, al princ.). Pero es desemejante en esto: que el inteligible excelente no corrompe, como corrompe el sensible excelente; por lo tanto, el entendimiento no falla en el conocimiento de lo inteligible excelente porque se corrompa, sino porque no lo alcanza. Por eso el entendimiento creado no puede ver perfectamente a Dios.

ARTÍCULO 2

¿Es evidente de por sí que Dios existe?

(I q2 a1)

OBJECIONES

1. Parece que es de por sí evidente que Dios existe. En efecto, se dice que son evidentes de por sí aquellas cosas cuyo conocimiento está naturalmente incorporado en nosotros, como *el todo es mayor que su parte*. Es así que el conocimiento de la existencia de Dios está insertado naturalmente en nosotros –según Damasceno (*De fide,* I, 1)–. Luego es de por sí evidente la existencia de Dios.

2. De la misma manera que la luz sensible está respecto a la vista, así se mantiene la luz intelectual respecto al entendimiento. Es así que la luz visible se ve por sí misma; aún más, nada se ve si no es mediante ella. Luego Dios es conocido inmediatamente por sí mismo.

3. El conocimiento se produce mediante la unión de la realidad conocida con el cognoscente. Es así que Dios es por sí mismo intrínseco al alma, incluso más que lo es el alma a sí misma. Luego puede ser conocido por sí mismo.

4. Es de por sí evidente aquello que es imposible pensar que no existe. Ahora bien, es imposible pensar que Dios no exista. Luego es evidente de por sí su existencia. La premisa menor está probada en San Anselmo (*Prosl.*, 15): Dios es aquello que es imposible pensar que exista algo mayor que él. Ahora bien, lo que no se puede pensar que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Luego no es posible pensar que Dios no exista, al ser aquello que nada más grande que él se pueda pensar que exista. Puede probarse de otro modo: ninguna realidad puede ser pensada sin su esencia, como el hombre sin el ser *animal racional mortal*. Es así que Dios es su mismo ser, como dice Avicena (*De intellig.*, 1). Luego no es posible pensar que Dios no existe.

EN CONTRA, las cosas que son de por sí evidentes, aunque se nieguen exteriormente de palabra, no pueden negarse interiormente con el corazón. Es así que la existencia de Dios puede ser negada con el corazón, pues se dice en *Salmos,* 13, 1: “Dijo el necio en su corazón: no hay Dios”. Luego la existencia de Dios no es de por sí evidente.

Así mismo, todo lo que es conclusión de una demostración no es evidente de por sí. Ahora bien, la existencia de Dios es demostrada por los filósofos

(*Phys*., VIII, texto 33; *Metaphys*., XII, 35). Luego que Dios existe no es de por sí evidente.

SOLUCIÓN

Sobre el conocimiento de una realidad, uno puede hablar de dos modos: o según la realidad en sí misma, o en relación a nosotros. Así pues, hablando de Dios en sí mismo, la existencia es de por sí evidente, y él mismo es de por sí conocido, no porque lo hagamos inteligible como hacemos inteligibles en acto las cosas materiales.

Ahora bien, hablando de Dios en relación a nosotros, podrá así de nuevo ser considerado de dos modos. O según su semejanza y participación, y de este modo su existencia es de por sí evidente, pues nada es conocido a no ser mediante su verdad, que es modelada por Dios; ahora bien, que la verdad existe es evidente de por sí. O según el supuesto, esto es, considerando a Dios mismo, en cuanto que está en su naturaleza como algo incorpóreo; y, de este modo, no es de por sí conocido. Aún más, ocurre que muchos han negado la existencia de Dios, como todos los filósofos que no pusieron la causa agente, como Demócrito y algunos otros (*Metaphys*., I, 9).

La explicación de esto se encuentra en que las cosas que nos son evidentes de por sí, se nos dan a conocer justo mediante los sentidos, como después de ver el todo y sus partes, al punto conocemos que el todo es mayor que su parte sin indagación alguna. De ahí que el Filósofo diga (*Anal. Post.,* I, texto 24): “Conocemos los principios, cuando conocemos los términos”. Ahora bien, conocidas las cosas sensibles, no llegamos a Dios, si no es mediante un proceso: en la medida en que estas cosas han sido causadas, y en tanto que todo lo causado procede de alguna causa agente; y en la medida en que el primer agente no puede ser cuerpo; así, sólo llegamos a Dios argumentando; y ninguna realidad de ese género es inmediatamente evidente. Este razonamiento es de Avicena (*De intellig*., 1).

RESPUESTAS

1. El texto de Damasceno hay que entenderlo del conocimiento de Dios incorporado en nosotros, o que nos es connatural, según su semejanza y no en cuanto que está en su naturaleza, como también se dice que todas las cosas desean a Dios: lo desean, sin duda, no en cuanto que es considerado en su naturaleza, sino en su semejanza; ya que nada se desea si no en cuanto que tiene semejanza con él; como tampoco nada es conocido, si no guarda esa semejanza.

2. Nuestra vista es proporcionada para ver la luz corporal por sí misma; pero nuestro entendimiento no es proporcionado para conocer con conoci-

miento natural algo, a no ser mediante las realidades sensibles; y, por eso, no le es posible llegar a las cosas inteligibles puras, sino argumentando.

3. Aunque Dios esté en el alma por esencia, presencia y potencia, sin embargo, no está en ella como objeto del entendimiento; y esto es requerido para el conocimiento. Por lo cual, también el alma está presente a sí misma; pero la máxima dificultad está en el conocimiento del alma: no se llega a él, si no es raciocinando de los objetos a los actos y de los actos a las facultades.

4. El argumento de San Anselmo hay que interpretarlo del modo siguiente: después que conocemos a Dios, no puede entenderse que Dios sea y que pueda pensarse que no existe; sin embargo, de esto no se sigue que uno no pueda negar o pensar que Dios no sea; pues puede pensar que no existe nada de este género, mayor que lo cual nada se puede pensar. Por lo tanto, su razonamiento se basa en esta suposición: se supone que existe algo, mayor que lo cual nada puede pensarse.

De modo semejante hay que responder al otro argumento.

ARTÍCULO 3

Si Dios puede ser conocido por el hombre mediante las criaturas

OBJECIONES

1. Parece que Dios puede conocerse mediante las criaturas por el hombre. En *Romanos*, 1, 20 está escrito: “Los atributos invisibles de Dios son conocidos por la criatura del mundo mediante las cosas que han sido hechas”. Es así que parece que la criatura es el hombre según la exposición del Maestro. Luego Dios puede ser conocido por el hombre mediante las criaturas.

2. Parece que puede ser conocido por el ángel. En efecto, el conocimiento de Dios mediante las criaturas se produce porque se ve que la bondad divina resplandece en la criatura. Es así que el ángel, conociendo las realidades en el género propio, ve en ellas la bondad divina. Luego conoce al Creador por las criaturas.

3. Parece que incluso los brutos le conocen. En efecto, no se da un precepto a nadie, a no ser a quien conoce el precepto. Ahora bien, en *Jonás*, 4, se dice que Dios ordenó a un gusano que atacase a la yedra. Luego el gu-

sano puede conocer el precepto divino, y así puede también conocer al ordenante.

4. Parece que Dios también puede ser conocido por los pecadores: en efecto, en *Romanos*, 1, 21 se dice: "Habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como Dios". Es así que los pecadores son de este género. Luego etc.

5. EN CONTRA, todo efecto que conduce al conocimiento de su causa es de algún modo proporcionado a ella. Es así que las criaturas no son proporcionadas a Dios. Luego por ellas el hombre no puede venir a su conocimiento.

6. Parece que ni los ángeles pueden conocerlo. En efecto, lo que se conoce directamente, no se conoce mediante alguna otra cosa. Es así que los ángeles conocen directamente a Dios, viéndolo en su esencia. Luego no lo conocen mediante las criaturas.

7. Parece que tampoco Dios es conocido por los brutos. En efecto, ninguna facultad unida a un órgano tiene la capacidad de conocer otra cosa, a no ser la especie material, puesto que el conocimiento está en el cognoscente según su propio modo. Es así que los brutos solamente tienen las facultades cognoscitivas sensitivas, que están unidas a un órgano. Luego de ningún modo pueden conocer a Dios, que es completamente inmaterial.

8. Parece que ni los pecadores le conocen. En efecto, el pasaje de *Mateo*, 5, 8: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios", es comentado por San Ambrosio que dice: "Si los limpios de corazón son los que verán a Dios, luego los demás no lo verán; en efecto, ni los malignos verán a Dios, ni es posible que vea a Dios el que no ha querido verle".

SOLUCIÓN

Como la criatura procede ejemplarmente de Dios como de una causa que en cierto modo es semejante según la analogía –en cuanto que cualquier criatura lo imita conforme a la posibilidad de su naturaleza–, partiendo de las criaturas es posible que el hombre llegue a Dios mediante aquellos tres modos ya expuestos: por vía de causalidad, de remoción y de eminencia.

Ahora bien, para que uno, partiendo de las criaturas, llegue a Dios, se requieren dos cosas: primero, que pueda captar, de algún modo, al mismo Dios y, por eso, este proceso de conocimiento no es apropiado a los brutos; segundo, se requiere que el conocimiento de Dios tenga su comienzo en las criaturas y tenga su término en el Creador; por esto, no es apropiado a los ángeles el conocer a Dios mediante las criaturas, ni a los bienaventurados, quienes tienen el proceso inverso al nuestro: proceden del conocimiento de Dios hasta llegar a las criaturas. Este proceso de las criaturas a Dios es el apropiado a los hombres, según nuestro estado itinerante, ya sean buenos o malos.

RESPUESTAS

1. Concedemos el primer argumento.

2. Aunque el ángel conozca que la bondad divina resplandece en la criatura, sin embargo, no llega al Creador partiendo de la criatura, sino a la inversa.

3. El precepto de Dios no llegó al gusano hasta el punto de que el gusano aprehendiese la intención del precepto, sino porque la estimativa del gusano con un movimiento natural fue movida por la virtud divina para cumplir lo que Dios disponía.

4. Concedemos el cuarto argumento.

5. La criatura es un efecto no proporcionado al Creador, por lo que no le lleva a un conocimiento perfecto de él, sino imperfecto.

6 y 7. Concedemos los argumentos sexto y séptimo.

8. San Ambrosio habla de la visión de Dios por esencia; esta visión será en la patria celestial, a la que ningún malvado podrá llegar. De modo semejante, solamente el fiel llega también al conocimiento de la fe. Ahora bien, el conocimiento natural de Dios es común a buenos y malos, fieles e infieles.

ARTÍCULO 4

Si con el conocimiento natural los filósofos han conocido la Trinidad partiendo de las criaturas

(I q32 a1)

OBJECIONES

1. Parece que los filósofos naturales con el conocimiento natural llegaron al conocimiento de la Trinidad, partiendo de las criaturas. Pues Aristóteles (*De cael.*, I, 1) dice: “Y mediante este número, el tres, nosotros nos aplicamos a magnificar al Dios uno, superior a todas las perfecciones de las cosas que han sido creadas”. De modo semejante también Platón en el *Parménides* dice muchas cosas sobre el entendimiento del Padre; también otros muchos filósofos.

2. Los filósofos pudieron llegar al conocimiento de las cosas que resplandecen en las criaturas. Es así que en el alma está clara la semejanza de la “Trinidad de las personas”. Luego parece que, mediante las potencias del

alma, que los filósofos estudiaron a conciencia, pudieron llegar a la Trinidad de las personas.

3. Ricardo de San Víctor (*De Trin.*, I, 4) dice: "Creo sin duda que no faltan ni argumentos probables, ni argumentos apodícticos para cualquier explicación de una verdad necesaria". Es así que es necesario conocer la Trinidad. Luego parece que los filósofos pudieron tener argumentos para su conocimiento. Y esto también aparece por las pruebas antes expuestas en la distinción 2, artículo 4, en las cuales se prueba la Trinidad.

4. En la *Glosa* sobre *1 Romanos* (interlin. sobre: "Invisibilia Dei") se dice que los filósofos no llegaron al conocimiento de la tercera persona, a saber, del Espíritu Santo; y lo mismo ocurre respecto a *Éxodo*, 8, donde se dice que los magos del Faraón fallaron en el tercer signo. Luego parece que, al menos, llegaron al conocimiento de dos personas.

EN CONTRA está lo que se dice en *Hebreos*, 11, 1: "La fe es la sustancia de las cosas que se esperan, y la prueba de las que no se ven". Es así que es artículo de fe, que Dios es trino y uno. Luego no aparece a la razón.

SOLUCIÓN

Mediante un razonamiento natural no puede llegarse al conocimiento de la Trinidad de personas; por eso, los filósofos no supieron nada sobre este tema, a no ser, quizás, mediante revelación o por haberlo oído de otros. El motivo de esto es porque la razón natural solamente conoce a Dios a partir de las criaturas. Ahora bien, todas las cosas que se dicen de Dios en relación a las criaturas, pertenecen a la esencia y no a las personas. Por ello, partiendo de la razón natural sólo se llega a los atributos de la esencia divina. Sin embargo, los filósofos pudieron conocer las personas por los atributos que a ellos les son apropiados, al conocer la potencia, la sabiduría y la bondad.

RESPUESTAS

1. Según la explicación del Comentador, Aristóteles no intentó poner la Trinidad de las personas en Dios; más bien, por el hecho de que, en todas las criaturas, la perfección aparece en el número tres, como en el principio, en el medio y en el fin, por ello, los antiguos daban culto a Dios en los sacrificios y plegarias, repetidas tres veces. Por otra parte, se dice que Platón conoció muchas cosas de Dios, al leer los libros del Antiguo Testamento, que encontró en Egipto. Incluso, quizá, llama entendimiento del padre, al entendimiento divino, en cuanto que en él, en cierto modo, concibe la idea del mundo, la cual es el mundo arquetipo.

2. La imagen de la Trinidad, que resplandece en el alma, es totalmente imperfecta y deficiente, como dirá más adelante el Maestro. Pero se dice que es clara por comparación a la semejanza del vestigio.

3. Si las palabras de Ricardo son entendidas universalmente –que toda verdad puede ser probada mediante la razón– son, a todas luces, falsas; ya que los primeros principios, evidentes por sí mismos, no se prueban. Pero, si hay algunas cosas, evidentes en sí mismas, que se nos ocultan a nosotros, estas son probadas mediante cosas que nos son más conocidas. Ahora bien, las cosas que nos son más conocidas, son los efectos de los principios. Pero –como se ha dicho–, la Trinidad de las personas no puede probarse por los efectos de las criaturas. Luego queda que no pueden ser probadas de ningún modo; todas las razones aducidas más son adaptaciones que argumentos concluyentes. Eliminada, por imposible, la comprensión de la distinción de personas, permanecerá aún en Dios la suma bondad, la beatitud y la caridad.

4. Los filósofos no llegaron al conocimiento de las dos personas en cuanto a los atributos propios, sino sólo en cuanto a los atributos apropiados, pero no en cuanto que son apropiados, porque así su conocimiento dependería de los atributos propios, sino en cuanto que son atributos de la naturaleza divina.

Y si se objeta que, de modo semejante, llegaron al conocimiento de la bondad, que es apropiada al Espíritu Santo, como también al conocimiento de la potencia y sabiduría que son apropiadas al Padre y al Hijo, hay que responder que no conocieron la bondad en cuanto a su efecto principal, a saber, la Encarnación y la Redención. Incluso se puede responder que no veneraron tanto la bondad divina –a la que tampoco imitaban–, como veneraron la potencia y la sabiduría.

CUESTIÓN 2

A continuación se propone como objeto de estudio, el vestigio; sobre el cual se plantean tres puntos: 1. Qué es el vestigio; 2. Las partes del vestigio; 3. Si el vestigio se encuentra en cada una de las criaturas.

ARTÍCULO 1
Si puede llamarse vestigio a la semejanza de Dios en las criaturas

OBJECIONES

1. Parece que la semejanza del Creador, hallada en la criatura, no puede llamarse vestigio. En efecto, mediante el vestigio la criatura es investigada. Es así que la majestad divina no es investigable; de ahí que se diga en *Romanos*, 11, 33: "¡Oh abismo de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!, ¡qué incomprensibles son sus juicios, cuán insondables sus caminos!". Y, en *Salmos*, 76, 20: "Y no conocerán tus vestigios". Luego parece que la semejanza del Creador en la criatura no es un vestigio.

2. El vestigio es una cierta impresión que sigue al movimiento de la cosa a la que pertenece el vestigio. Es así que Dios produce las cosas sin movimiento alguno suyo, como se dice en *Santiago*, 1, 17: "En él no hay variación, ni sombra de cambio". Luego no puede llamarse vestigio a la semejanza de la criatura que es producida por el Creador.

3. Vestigio, como se toma aquí, conduce al conocimiento de las personas. Es así que –como se ha dicho–, el conocimiento de la Trinidad no puede obtenerse mediante las criaturas. Luego la semejanza, hallada en las criaturas, no debe llamarse vestigio; o el vestigio no conduce a la Trinidad.

4. San Gregorio, al comentar a *Job*, 11, 7: "¿Quizá, comprenderás los vestigios de Dios?", dice: "La benignidad de la visita con la que nos muestra el camino, es su vestigio" (*Mor*., X, 9). Luego parece que el vestigio no es la semejanza de Dios, hallada en las criaturas.

SOLUCIÓN

El vestigio, como aquí es entendido, es tomado metafóricamente. Se toma a semejanza de la huella propiamente dicha, que es una cierta impresión que conduce confusamente al conocimiento de alguna cosa, porque no la representa a no ser por una parte, por ejemplo el pie, y por la superficie inferior solamente. Luego son consideradas tres cosas en el concepto de vestigio: la semejanza, la imperfección de la semejanza y el llegar, mediante el vestigio, a una realidad a la que pertenece el vestigio. Por consiguiente, según esto, dado que en las criaturas se encuentra la semejanza del Creador, mediante la cual podemos llegar a su conocimiento, y dado que es una semejanza imperfecta, por ello se dice que, en las criaturas, está el vestigio del Creador. Y, dado que se apartan más de la representación de la distinción de las personas

que de los atributos esenciales, por eso, se dice que la criatura es más propiamente vestigio en cuanto conduce a las personas, que en cuanto conduce a la esencia divina.

RESPUESTAS

1. Los caminos divinos no son investigables, ya que no podemos comprender plenamente sus obras, pero no porque, partiendo de las criaturas, no podamos en modo alguno llegar a ellos.

2. En las cosas que se dicen en sentido traslaticio, es suficiente que la semejanza se considere respecto a algo, y no es preciso que se la considere respecto a todos los aspectos, de otra manera sería identidad y no semejanza.

2. Mediante el vestigio llegamos al conocimiento de las personas sólo de un modo en extremo confuso; ya que llegamos a ellas mediante los atributos que les son *apropiados* más que mediante los atributos *propios*, como está claro en el texto. Ahora bien, los apropiados son esenciales, aunque posean semejanza con los atributos propios de las personas.

4. Muchas cosas pueden ser semejantes a una sola cosa; por lo tanto, no hay inconveniente en que, de una misma cosa, sean traspuestas varias según las diversas semejanzas; y, por ello, puede suceder que la semejanza, hallada en las criaturas, sea vestigio en la medida en que representa de modo confuso; y las obras de la bondad divinas, mostradas en el misterio de la Encarnación, son vestigios de Dios, en cuanto que, mediante ellas, se nos prepara el camino para llegar a él.

ARTÍCULO 2

Si las partes del vestigio son sólo tres o dos

OBJECIONES

1. Parece que las partes del vestigio deben ser solamente *dos*. En efecto, el vestigio es una cierta propiedad de la criatura. Es así que la criatura tiene solamente dos partes esenciales, a saber, la materia y la forma. Luego parece que, de acuerdo con estas partes, dos son solamente las partes del vestigio.

2. Parece que son *cuatro*. En efecto, mediante el vestigio, no sólo está representada la Trinidad de personas, sino también la unidad de la esencia.

Luego es preciso que sean tres partes correspondientes a las tres personas y una cuarta parte que corresponda a la unidad de la esencia.

3. Se habla de vestigio en la criatura, en la medida en que representa al Creador. Así pues, al ser representados, en las criaturas, muchos atributos del mismo Dios, los cuales son participados por las criaturas, como es evidente en Dionisio (*De div. nom*., 9), parece que las partes del vestigio son muchas.

4. Las diversas partes asignadas al vestigio se encuentran en los diversos testimonios de las autoridades; como, en *Sabiduría,* 11, 21, se dice: "Pero todo lo dispusiste con medida, número y peso". Y San Agustín (*De nat. Boni,* 2 y 23) pone el modo, la especie y el orden; y, según los diferentes autores los ponen de otras muchas maneras. Se trata, pues, de averiguar la razón de la diversidad de asignaciones.

SOLUCIÓN

El vestigio se encuentra en la criatura, en la medida en que imita a la perfección divina. Ahora bien, la perfección de la criatura no se posee inmediatamente en sus principios, que son imperfectos –como es evidente en la materia y en la forma, de las que ni la una ni la otra tienen esencialmente el ser perfecto–, sino que la criatura la posee en la conjunción con su fin. Ahora bien, la naturaleza no une las realidades distantes sin una realidad intermedia. Por ello, en las criaturas, se encuentra un principio, un medio y un fin, y en estas tres cosas ponía Pitágoras la perfección de cualquier criatura.

En razón de estas tres cosas, también está representada en las criaturas la distinción de las personas divinas, en las que el Hijo es la persona intermedia, mientras que el Espíritu Santo es la persona en la que termina la procesión de las personas. Ahora bien, acaece que entre dos extremos hay muchos medios, por eso sucede que el principio, el medio y el fin pueden ser asignados de diversos modos, en cuanto que de todas estas cosas, a saber, del principio, del medio, del fin y de muchas realidades intermedias, unas pueden tomarse como principio, otras como medio y otras como fin, combinándolas de modo diverso; y, por eso, ocurre que las partes del vestigio han sido asignadas de modo diverso por los distintos autores. Por ejemplo, lo primero que pertenece a la perfección de la cosa está constituido por los principios de la cosa misma; a su vez, lo último es la perfección de la cosa misma según su operación respecto a las otras cosas, y no sólo en cuanto que es perfecta en sí misma. Entre ellos hay muchas cosas intermedias. En efecto, está la disposición de los principios, o su inclinación al ser de lo principiado; está también la limitación de los principios bajo la forma de lo principiado, y está también

la forma del mismo principiado; está la virtud y su operación; y muchas cosas más de este género.

Por consiguiente, el vestigio puede asignarse en cuanto que, como principio, se toma sólo aquello que es lo primero, a saber: la misma sustancia de los principios; y como realidad intermedia, aquello que le sigue inmediatamente, a saber, la disposición de los principios o su inclinación al ser de lo principiado; y como fin, todo aquello que se consigue. Según esto, se toma lo que se dice en *Sabiduría*, 11, 21: *número, peso* y *medida*: porque el número pertenece a la pluralidad de los principios; el peso, a la inclinación de los principios al ser de lo principiado; la medida, a la terminación de los principios bajo el ser de lo creado completo; de modo que en esta terminación se toma tanto la terminación en el ser, como en el operar y en las demás cosas.

Así mismo, vestigio puede tomarse de otro modo: en cuanto que se considera como principio la sustancia misma de los principios, la inclinación y todo lo que pertenece a los principios; y se considera como medio la misma forma de lo principiado; y se considera como último o fin la comparación de la propia realidad a las cosas que están fuera de la realidad. En este sentido se toman aquellas palabras de San Agustín (*De div. quaest.*, q18): "Lo que subsiste, lo que se discierne, lo que conviene". En efecto, la realidad subsiste por sus propios principios, se discierne por su forma y es conveniente en relación a otra cosa: y, casi de modo semejante, se toman los términos, *modo, especie* y *orden*; de manera que el modo pertenezca a los principios determinados bajo el ser de lo principiado; la especie pertenezca a la forma; el orden a la comparación con otro; la única diferencia es que estos son abstractos y los primeros concretos. También, casi de modo semejante, se toman estos otros nombres: *la unidad, la verdad* y *la bondad*. De modo que la unidad de la realidad pertenezca a su determinación en cuanto que está constituida por los principios; la verdad, en cuanto que tiene la forma; y el bien, en cuanto que se ordena a un fin. Del mismo modo, puede tomarse como principio toda la realidad en cuanto que está perfeccionada por la forma; como medio, la virtud; y como fin, la operación. En este último modo se toman aquellas palabras de Dionisio: la esencia, la virtud y la operación.

Y así queda claro que, en la medida en que se puede entender que la perfección de la realidad está determinada en relación a otras realidades diversas, y en cuanto que un único miembro puede incluir muchas o pocas cosas, se encuentra una diversidad de las partes del vestigio en todas las cosas según la única razón común, señalada ya, de principio, medio y fin.

RESPUESTAS

1. Aunque sean dos las partes esenciales de la criatura, sin embargo, hay que tomar la relación de la una con la otra y también las muchas perfecciones que las acompañan, conforme a las cuales pueden asignarse las partes del vestigio.

2. De la misma manera que, en Dios, la esencia no hace un número más con las personas, así también, en la criatura, sucede que bajo las tres partes del vestigio está el mismo ser de la criatura, que representa la esencia, y que no está enumerado en las tres partes del vestigio.

3. Las propiedades de las criaturas por las que somos conducidos a los atributos divinos, aunque sean más de una, sin embargo, tienen un orden recíproco de principio, medio y fin, bajo cuyos aspectos o razones conducen a las tres personas, sea el que fuere el modo de diversificarse.

ARTÍCULO 3

Si hay vestigio en cada una de las criaturas

(I q45 a7)

OBJECIONES

1. Parece que no hay vestigio en cada una de las criaturas. En efecto, la semejanza del vestigio se contrapone a la semejanza de la imagen. Es así que hay algunas criaturas en las que hay semejanza de imagen, como en el hombre. Luego en ellas no hay vestigio.

2. El vestigio es una semejanza que representa imperfectamente. Es así que algunas criaturas son una perfecta semejanza de la bondad divina, como las gracias santificantes con las que se dice que Dios inhabita en el hombre. Luego no hay en ellas vestigio.

3. Si tomamos cada una de las partes del vestigio, cualquiera de ellas es una criatura, como el modo o la especie. Así pues, si en toda criatura hay vestigio, entonces del modo mismo habrá un modo, una especie y un orden, y así habrá un proceso al infinito, lo que no es compatible ni con el entendimiento ni con la naturaleza.

4. San Ambrosio (*Hexam.*, I, 9) dice: “Por naturaleza la luz no es número, ni peso, ni medida, como las demás criaturas”. Ahora bien, el vestigio es considerado con estas tres cosas, según San Agustín (*De nat. Boni*, 11)

como se ha dicho en el artículo anterior. Así pues, parece que, al ser la luz una criatura, no en toda criatura hay vestigio.

5. San Bernardo (*De dilig. Deo,* in princ.) dice: la medida de la caridad es no tener medida. Luego la caridad, siendo criatura, no tiene medida, ni especie, ni orden; y así, se concluye como antes.

EN CONTRA, en *Sabiduría*, 11, 21, se dice: "Tú has dispuesto todas las cosas con número, peso y medida". Así también, San Agustín, hablando del modo, de la especie y del orden, dice: "Donde estas tres cosas son grandes, hay un gran bien; donde son pequeñas, el bien es pequeño; donde falten, no hay bien". Es así que toda criatura es algún bien. Luego toda criatura posee estas tres cosas.

SOLUCIÓN

El vestigio se encuentra en la criatura en cuanto que recibe de Dios el ser perfecto –como se ha dicho antes en el artículo precedente–. Por lo tanto, solamente hay posibilidad de encontrar el vestigio de manera absoluta en las cosas que son perfectas en sí; y de esta índole solamente son los individuos en el género de la sustancia. En cambio, los accidentes no tienen el ser, si no es dependiendo de la sustancia; por lo que no hay vestigio en los accidentes, a no ser por el orden a la sustancia; de suerte que los accidentes son modos, especies y órdenes de las sustancias, pero en sí mismos no tienen especie, modo y orden, aunque en el orden de la causa eficiente Dios sea especie, modo y orden de los accidentes.

Sin embargo, dado que por un accidente cualquiera se añade algún ser a la misma sustancia, habrá que considerar de algún modo el vestigio de acuerdo con ese ser. Así pues, lo que elimina aquel accidente, elimina las partes del vestigio, a saber: el modo, la especie y el orden, en cuanto a aquel ser; como el pecado, que priva de la gracia, se dice que es privación del modo, de la especie y del orden, según su ser gratuito; sin embargo, esas tres cosas permanecen según su ser natural.

RESPUESTAS

1. La virtud del inferior está siempre incluida en el superior, como la virtud de la naturaleza está también en el alma. En efecto, el alma es la naturaleza del mismo cuerpo que es movido por ella y al que le da el ser natural, y, además, posee sus propias operaciones: por esto, dado que la semejanza de la imagen sigue al alma por ser intelectual, no se excluye de ella la razón de vestigio: ésta la acompaña en cuanto que es una cierta naturaleza creada.

2. De modo semejante, la gracia santificante, por lo que añade a las otras criaturas, se dice que es una semejanza perfecta, no ciertamente de modo absoluto, sino respecto de las otras semejanzas creadas; pero por aquello en lo que comunica con las otras criaturas, tiene razón de vestigio.

3. Se dice que una cosa es modificada por otra de dos maneras: o formalmente, y así se dice que la realidad es modificada por su propio modo, que está en ella misma. O eficientemente, y, así, todas las cosas son modificadas por quien impone el modo a las realidades; y de ahí sucede que Dios, como causa eficiente, sea el modo de todas las cosas. Por consiguiente, según esto, afirmo que el modo de la criatura no tiene un modo con el que sea modificado formalmente, sino que tiene un modo modificante de manera eficiente. Y, así, sucede en todas las demás partes del vestigio.

4. La luz, considerada en sí misma, ha sido creada en número, peso y medida, puesto que tiene un ser y un poder finitos, como el resto de las criaturas; pero respecto a las demás criaturas corporales tiene una virtud indeterminada, puesto que, mediante la luz, todos los cuerpos son informados de algún modo, y, mediante ella, todos los cuerpos inferiores son perfeccionados en sus naturalezas; y esto le corresponde en cuanto que es una forma universal, propia del primer alterante, esto es, del cielo; es éste el motivo por el que no se dice que ha sido creada en número, peso y medida.

5. La caridad puede considerarse de dos modos. O por el ser que tiene en el sujeto; y, así, tiene el modo conforme a la medida de la capacidad del receptor, bien sea por naturaleza, bien sea por apetito. O por la inclinación al objeto, y, así, se entiende que la caridad no tiene modo, ya que el objeto, al ser infinito, no es proporcionado a nuestra voluntad: por lo tanto, uno nunca puede amar tanto a Dios, sin que vaya a ser amado más por Dios y sin que quiera amarlo más.

EXPOSICIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Lo invisible", en cuanto a los atributos por los que Dios es perfecto en sí mismo; "poder", por el cual produce las criaturas; "divinidad", en cuanto que las criaturas acuden a él como al fin. O dice "lo invisible", en cuanto a las obras; "poder", en cuanto a la potencia; "divinidad", en cuanto a la esencia.

"Por la excelencia". Al contrario, el ángel es superior al hombre, como se dice en *Salmos*, 8, 7: "Lo has hecho un poco inferior a los ángeles". Hay que tener presente que el hombre y el ángel pueden considerarse de tres modos. Primero, con relación al fin, y así son iguales: en efecto, habrá en el cielo tanto hombres como ángeles –según se dice en *Mateo,* 22–. Segundo, en cuanto a la reparación divina; y así, el hombre es más

grande que el ángel, en cuanto que la naturaleza humana ha sido tomada en la unidad de la persona divina. Tercero, en cuanto a ambas naturalezas en sí mismas; y así, la naturaleza del ángel es más noble. O, incluso, se puede decir que el mundo es considerado aquí en cuanto que contiene sólo las cosas visibles; y así, el ángel no está contado entre las criaturas a las que el hombre es superior.

"Pues se entiende que el Creador es eterno por la perpetuidad de las criaturas". Porque la causa siempre es más noble que el efecto; por lo tanto, si lo causado es perpetuo, es preciso que la causa primera sea eterna; y, así, de las otras cosas.

"Se entiende que la belleza más perfecta es el Hijo". La belleza consiste en dos cosas: en el esplendor y en la proporción de partes. Ahora bien, la verdad posee la razón de esplendor, y la igualdad ocupa el lugar de la proporción.

DIVISIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Pero ahora arribemos a esta disertación en la que encontraremos la imagen de la Trinidad en la mente humana". En esta parte muestra la Trinidad de personas y la unidad de la esencia mediante la semejanza de una imagen. Se divide en tres partes: en la primera muestra la sustancia de la imagen; en la segunda muestra bajo qué aspecto se considera la imagen, en el párrafo que comienza: "Pues mira, el alma se recuerda, se comprende y se ama", en la tercera, partiendo de la semejanza de la imagen conduce a la Trinidad de las personas, en el párrafo donde dice: "Por lo cual, de acuerdo con esta reflexión… creamos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios".

"Pues mira, el alma se recuerda, se comprende y se ama". Aquí, trata de averiguar bajo qué aspecto la imagen de la Trinidad está representada en la mente. Y, primero, señala la imagen en las potencias; en segundo lugar, en los hábitos, donde dice: "También puede distinguirse de otro modo y con otros nombres la Trinidad en el alma". Sobre el primer punto hace tres cosas. En primer lugar, señala las partes de la imagen; después, muestra en ella la semejanza de las tres personas, donde dice: "Trataremos preferencialmente estas tres facultades"; en tercer lugar muestra la desemejanza, en el párrafo que empieza: "Sin embargo, guárdese de comparar con la Trinidad esta imagen, hecha por la misma Trinidad, de modo que juzgue que hay una semejanza total".

"Trataremos preferentemente estas tres facultades". Aquí, en las tres facultades señaladas, muestra la semejanza de las personas. Y, primero, aduce una prueba; después, aclara las cosas dichas, en el pasaje que comienza: "Pero, aquí, la mente se toma como el alma misma"; finalmente refuta una objeción, donde dice: "Aquí hemos de reflexionar, con diligencia". En el primer punto hace dos cosas. Una, muestra la semejanza en cuanto a la distinción de las personas y la unidad de la esencia; dos, en cuanto a la igualdad de las personas, en el pasaje que empieza: "Son también iguales, no sólo una es igual a cada una sino también cada una es igual a todas". Y muestra esta igualdad con el razo-

namiento siguiente: todas las cosas que se incluyen mutuamente, son iguales; es así que cualquiera de las potencias dichas comprende a otra, y cualquiera de ellas comprende a todas, luego cualquiera de ellas es igual a otra, y cualquiera es igual a todas simultáneamente, como sucede en las personas divinas. Prueba la menor en el pasaje que empieza: "Recuerdo simultáneamente mi memoria, mi inteligencia y mi voluntad". Y, primero, lo prueba de la memoria; segundo, de la inteligencia, donde dice: "De modo semejante, cuando conozco estas tres cosas, las conozco simultáneamente todas"; tercero, de la voluntad, donde dice: "Mi voluntad también comprende toda mi inteligencia y toda mi memoria".

Respecto a la memoria lo prueba así: todo lo que está presente en la memoria, está en la memoria; es así que toda la memoria está presente a sí misma; luego toda ella se comprende entera. Así mismo, todo lo que conozco y quiero, yo sé que lo conozco y lo quiero; es así que todo lo que yo sé que conozco y quiero, está en la memoria; luego todo lo que conozco y quiero está en la memoria; luego la memoria se comprende a sí misma toda entera y al entendimiento y a la voluntad.

En segundo lugar, lo prueba respecto al entendimiento de este modo: todo lo que no es desconocido, está en el entendimiento; es así que todo lo que es querido, o conocido, o existente en la memoria, no es desconocido; luego todo esto está en el entendimiento; luego la inteligencia comprende las tres potencias.

Finalmente, muestra lo mismo sobre la voluntad: todo lo que utilizo está en mi voluntad, emplee la operación que emplee, ya que la voluntad es el motor universal de las facultades; es así que utilizo todo esto que quiero, entiendo y recuerdo; luego todo esto está en mi voluntad, y así, la voluntad comprende todas las potencias.

Después de hacer estas demostraciones, concluye la semejanza en el pasaje que empieza: "Así,pues, al ser comprendidas totalmente todas las cosas por cada una de ellas de modo recíproco, cada una es igual a cada una de ellas en su totalidad".

"Pero aquí, la mente se toma como el alma misma". En este pasaje aclara algunas cosas que había dicho. Primeramente, de qué modo se toma la mente; después, de qué modo es tomada la memoria, donde dice: "También hay que tener presente lo siguiente".

"Aquí hemos de reflexionar, con diligencia, en qué sentido se debe tomar lo que dijo antes". Plantea una cuestión contra lo que se ha dicho: que las tres potencias dichas son una sola esencia. Y primero, pone la objeción; después, la solución, en el pasaje que empieza: "Veamos ya cómo se dice que estas tres cosas son una sola sustancia". La objeción se basa en dos motivos. Primero, porque ninguna propiedad es la esencia de aquello de lo que es propiedad. Es así que las potencias son propiedades naturales del alma misma. Luego no son una sola esencia del alma. El segundo motivo de la objeción, comienza en el párrafo: "También estas tres cosas se refieren a sí mismas". Este segundo motivo está tomado por el hecho de que estas potencias son relativas recíprocamente, y, por lo tanto, difieren entre sí. Luego parece admirable cómo es posible que todas puedan ser una sola esencia.

"Sin embargo, guárdese de comparar con la Trinidad esta imagen, hecha por la misma Trinidad, de modo que juzgue que hay una semejanza total". Así muestra la desemejanza; y, de acuerdo con las dos desemejanzas, la divide en dos partes. La segunda empieza en el pasaje que dice: "De nuevo, una vez más, esta imagen que es el hombre poseedor de aquellas tres cosas, es una sola persona".

"También puede distinguirse de otro modo y con otros nombres la Trinidad en el alma". Aquí, señala la imagen en los hábitos; primero, señala las partes de la imagen; segundo, prueba la semejanza, donde dice: "Pero, estas tres cosas, aunque son mutuamente distintas entre sí, sin embargo, se dice que son una sola cosa"; en tercer lugar, concluye su intención, en el pasaje que dice: "Así pues, la mente racional, al considerar estas tres cosas y la única esencia en la que se encuentran, se extiende a contemplar al Creador". Muestra la semejanza bajo tres aspectos: primero en cuanto a la distinción de las personas en la unidad de la esencia; segundo, en cuanto a la procesión de las personas, en el pasaje que empieza: "La misma mente es como el Padre, su conocimiento es como la descendencia"; y tercero, en cuanto a la igualdad, en el texto que empieza: "Ni la descendencia es menor que el progenitor". Y lo muestra de dos modos. Primero, porque la mente se entiende y se ama en la medida de su grandeza. Segundo, porque estas tres cosas se incluyen mutuamente; este punto comienza en: "También cada una de estas tres cosas son en sí mismas".

CUESTIÓN 3

Para la comprensión de esta parte se estudian dos puntos: 1. El sujeto de la imagen; 2. La enumeración de las partes de la imagen.

ARTÍCULO ÚNICO

Si sólo la mente es el sujeto de la imagen

(I q93 a1 y a3)

OBJECIONES

1. Parece que no es sólo la mente el sujeto de la imagen. En efecto, San Agustín (*De Trin.*, XI, 2 y 3) muestra la imagen de la Trinidad en la vista corporal por tres cosas que son necesarias para la visión: la realidad exterior,

su imagen en el ojo y la intención del vidente que une aquellas dos. Es así que la vista corpórea no pertenece a la mente. Luego etc.

2. Damasceno (*De fide*, III, 18) señala la imagen en el libre albedrío, que parece no pertenecer a la mente.

3. San Agustín (*De Trin.*, XIV, 18) dice: "La imagen de la Trinidad ha de buscarse en nuestra alma allí donde la imagen no tiene nada mejor". Es así que parece que esta sede es la *razón superior* con la que el alma se aplica para contemplar las cosas eternas. Luego parece que la imagen está en la razón superior.

4. Dionisio (*De div. nom.*, 4) dice: "El ángel es una imagen divina". Luego parece que la imagen no está sólo en nuestra mente.

5. EN CONTRA, parece que la imagen no está en ninguna criatura. En efecto, la imagen –como dice San Hilario (*De synod.*, prop. 1)–, es una semejanza única y distinta de una cosa para igualarla a otra cosa. Es así que ninguna realidad creada se iguala al Creador. Luego la imagen del Creador no puede encontrarse en ninguna criatura.

SOLUCIÓN

La imagen se diferencia del vestigio en lo siguiente: el vestigio es una semejanza confusa e imperfecta de una realidad; en cambio, la imagen representa la realidad de modo más determinado por todas las partes y las disposiciones de las partes, mediante las cuales puede incluso percibirse algo de lo interior de la misma realidad. Por eso, se dice que sólo hay imagen de Dios en las criaturas que, debido a su nobleza, lo imitan y lo representan de manera más perfecta; también por ello se dice que la imagen de la divinidad está en el ángel y en el hombre; y en el hombre, por lo que hay en él de más noble. Los demás seres que participan más y menos de la bondad de Dios, se acercan más o menos a la razón de imagen suya.

RESPUESTAS

1. San Agustín (*loc. cit.*) muestra que la semejanza de la Trinidad está en muchas cosas; pero en nada otro hay una semejanza perfecta como en las potencias de la mente, donde se encuentra una distinción consustancial y una igualdad. Está claro que las tres cosas dichas de la vista no son consustanciales y, por eso sólo pone la imagen en la mente.

2. No puede haber perfecta semejanza en el libre albedrío, al no encontrarse en él la distinción de las potencias; tampoco el libre albedrío es la parte más excelente del alma, al ser sólo operativo. Está claro que la parte contemplativa es más noble que la operativa. Ahora bien, Damasceno señala allí la

imagen, llamando imagen en sentido lato a cualquier semejanza. Por otro lado, el libre albedrío imita a Dios en cuanto que es el primer principio de sus obras, principio que no puede ser violentado.

3. La *razón superior* se aplica a las realidades eternas para contemplarlas, en la medida en que son regla y norma de lo que debe hacerse, a saber, en cuanto que somos dirigidos en nuestras obras por las razones divinas. Por lo que no está allí la imagen, sino que está en la parte que contempla las realidades eternas en sí mismas.

4. La imagen de la Trinidad puede ser considerada de tres modos. Primero, en cuanto a la expresa representación de los atributos divinos; y, así, al resplandecer las bondades divinas en el ángel de modo más abundante que en el hombre, el ángel es una imagen de Dios más clara que lo es el hombre; de ahí que también se denomine signo en *Ezequiel*, 28, según la exposición de San Gregorio (*Mor*., LII, 18). Segundo, en cuanto a la distinción de personas; y, así, la semejanza es más clara en el hombre que en el ángel, ya que en el ángel sus potencias son menos distintas. Tercero, en cuanto que Dios es el principio de las cosas; y, así, la imagen se encuentra en el hombre y no en el ángel, en cuanto que un solo hombre es el principio de todos los hombres, como Dios lo es de todas las cosas, y en cuanto que el alma está entera en todo el cuerpo, como Dios lo está en el mundo. Pero, dado que esta representación es sólo respecto a la realidad exterior, hay que conceder en términos absolutos que el ángel es más imagen de Dios que el hombre.

5. La imagen se encuentra en el Hijo y en la criatura de modo diferente, como dice San Agustín *(De dec. chord.,* 8), como la imagen del Rey en su hijo y en su moneda. En efecto, el Hijo de Dios es perfecta imagen del Padre, representándolo perfectamente; en cambio, la criatura, en cuanto que se aparta en la representación, se aparta de la razón perfecta de imagen. De ahí que digamos *imagen* y *a imagen de*; y esto último no se dice del Hijo. Por ello, no es necesario que la criatura se adecue absolutamente al Creador: en efecto, esto es sólo verdad del Hijo, que es la imagen perfecta; pero, de la misma manera que la criatura lo representa de modo relativo, como imagen imperfecta, así también se iguala o adecua de modo relativo.

CUESTIÓN 4

A continuación se examinan las partes de la imagen: primero, la primera asignación; segundo, la segunda.

Sobre el primer apartado se examinan cinco cuestiones: 1. Las partes de la imagen: qué es cada una de ellas y cómo se diferencian entre sí; 2. Cómo se relacionan con la esencia: si son la esencia misma del alma; 3. Cómo se relacionan entre sí, a saber, si una procede de la otra; 4. Su relación con el objeto, a saber, respecto a qué objeto la imagen de la Trinidad es considerada en ellas; 5. Su relación con el acto: si las potencias dichas están siempre en sus actos.

ARTÍCULO 1

Si la memoria pertenece a la imagen

OBJECIONES

1. Parece que la memoria no pertenece a la imagen. En efecto, como dice San Agustín (*De Trin*., XII, 1), lo que en el alma hay de común con los brutos, pertenece a las potencias sensibles. Es así que la memoria nos es común con los brutos. Luego parece que la memoria no pertenece a la imagen, puesto que la imagen no está en las potencias sensibles.

2. Toda potencia que aprehende una diferencia determinada de tiempo, pertenece a la parte sensitiva y no al entendimiento, que es de los universales, los cuales hacen abstracción de todo tiempo. Es así que la memoria concierne al tiempo pretérito. Luego no pertenece a la parte intelectiva en la que está la imagen, sino a la sensitiva.

3. El Comentador (*Metaphys*, XII, texto 39) dice que la naturaleza intelectiva se divide en entendimiento y voluntad: ningún filósofo, en algún momento, ha puesto la memoria en la parte intelectiva y, sin embargo, han estudiado las potencias del alma. Luego la memoria no pertenece a la imagen.

4. Parece que ni siquiera la inteligencia pertenece a la imagen. En efecto, según Dionisio (*De cael. hier*., 4) se distinguen cuatro grados de entes: intelectuales, racionales, sensibles y simplemente existentes. El hombre no está contenido bajo los intelectuales, sino bajo los racionales. Así pues, al intentar

averiguar qué es la imagen en cuanto que está en el hombre, parece que la inteligencia no pertenece a la imagen.

5. Las potencias se distinguen por los actos. Ahora bien, saber y entender, quizás sólo se diferencian como el conocer habitual y el intuir en acto, mas por esto no se diversifican las facultades, al ser propio de la misma potencia el tener un hábito y emitir un acto. Luego la inteligencia, a la cual se le asigna como acto el entender, no es una potencia distinta de la memoria, a la cual se le asigna el saber.

6. Parece que tampoco la voluntad pertenece a la imagen. En efecto, la voluntad es principio operativo. Es así que la imagen ha de buscarse en la parte suprema que es la especulativa. Luego la voluntad no pertenece a la imagen.

7. San Agustín (*De spir. et an.*, 10) dice: "La imagen está en la potencia cognoscitiva, la semejanza en la potencia afectiva". Es así que la voluntad no es potencia cognoscitiva, sino, más bien, afectiva. Luego la voluntad no pertenece a la imagen, sino a la semejanza.

8. Lo que manda a las otras cosas y las mueve es antes que ellas. Es así que la voluntad mueve a todas las otras potencias, como dice San Anselmo (*De simil.*, 2). Luego es antes que la memoria y anterior a la inteligencia, y, de ese modo, tal asignación no corresponde al orden de las personas, pues la voluntad queda apropiada al Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Toda propiedad que por naturaleza se sigue de la esencia del alma recibe aquí el nombre de potencia del alma, ya sea para obrar, o no. Así pues, dado que la naturaleza del alma es receptiva, en cuanto que tiene algo de posibilidad, ya que todo lo que tiene el ser de otro, es posible en sí mismo, como prueba Avicena (*De intellig.*, 4); y no está impresa en un órgano corpóreo, pues tiene una operación desligada del cuerpo, esto es, el conocer; de esa naturaleza se sigue una cierta propiedad para retener las cosas impresas. Por lo que se dice (*De an.*, III, texto 6) que el alma es el lugar de las especies, pero no toda, sino sólo el entendimiento. Esta capacidad de retener recibe aquí el nombre de memoria. Además, como el alma es inmune a la materia y como es intelectual toda naturaleza de esta índole, se sigue que lo que está en ella, es conocido por ella; y así, la inteligencia va detrás de la memoria.

Del mismo modo, dado que lo conocido es recibido como conveniente al que conoce, por eso, la voluntad, que tiende a lo conveniente, lo acompaña; y no es posible proceder más adelante, ya que la voluntad mira al fin, porque su objeto es el bien, y la perfección de la realidad no se extiende más allá del

fin. Conforme a esta exposición, hay tres potencias distintas entre sí: la memoria, la inteligencia y la voluntad.

RESPUESTAS

1. La memoria, tal como aquí se toma, no nos es común con los brutos, como está claro por el testimonio de autoridad ofrecido por el Filósofo, en el cuerpo del artículo, ya que la sola alma intelectiva retiene en sí lo que recibe; pero el alma sensitiva lo retiene en el órgano corporal.

2. El nombre de memoria es equívoco. En efecto, la memoria, según la acepción que tiene aquí, hace abstracción de cualquier diferencia de tiempo –como se dice en el texto–, ya que es de las cosas presentes, pasadas y futuras; por lo tanto, aquí se toma como memoria la que es de la parte sensitiva, que tiene su sede u órgano en la parte posterior de la cabeza, y es el depósito de las intenciones de los objetos sensibles, intenciones que entran con la sensación, pero no son recogidas por los sentidos, como dice Avicena (*De an.*, IV, 4).

3. Los filósofos consideraban sólo aquellas potencias que están ordenadas a algún acto. Pero la propiedad retentiva del alma no tiene acto alguno; ahora bien, en vez de acto, posee el hecho mismo de retener; por eso esos filósofos no mencionaron, entre las potencias del alma, a la memoria tomada en ese sentido.

4. Como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7), la naturaleza inferior, con lo supremo suyo, toca lo ínfimo de la naturaleza superior; de ahí que la naturaleza del alma, en lo supremo suyo, toca lo ínfimo de la naturaleza angélica; por eso, de algún modo, participa de la intelectualidad en lo sumo suyo. Y, dado que en el alma la imagen se asigna a lo óptimo suyo, por eso, la imagen se asigna más a la inteligencia que a la razón; pues, la razón sólo es la naturaleza intelectual oscurecida, y por eso conoce, mediante busca y tiempo continuo, lo que se ofrece al intelecto inmediatamente y a plena luz; en consecuencia, se dice que el intelecto es la facultad de los principios primeros que se ofrecen inmediatamente al conocimiento.

5. Saber y entender se diferencian. En efecto, saber es tener cabe sí la noticia de una cosa; entender es intuir. Aunque es propio de las potencias tener su propio hábito y objeto, sin embargo, esto no les pertenece sino en cuanto en ellas está la virtud de la memoria, que se sigue inmediatamente de la esencia de la naturaleza, como la virtud de lo anterior se encuentra siempre en lo posterior.

6. El objeto de la voluntad es el bien. El bien tiene carácter de fin. El fin es propio de la contemplación y de la acción. Por lo que la voluntad no sólo

se relaciona con la parte activa, sino también con la contemplativa: luego pertenece a la parte suprema del alma.

7. San Agustín (*De Trin*., XV, 22) llama, en sentido lato, potencia cognoscitiva, o bien la que se ordena al conocimiento, como la memoria; o bien la potencia mediante la que se conoce, como la inteligencia; o bien la que se sigue del conocimiento, como la voluntad. Por otra parte, a la potencia afectiva la denomina hábitos gratuitos, con los que amamos a Dios meritoriamente; y, por ello, se dice que el hombre, perdiendo mediante el pecado la semejanza de Dios, pasa a la región de la desemejanza, pero no pierde la imagen.

8. En las artes sucede que aquélla que considera el fin, manda y mueve las demás artes que consideran los medios, como el médico ordena al farmacéutico –tal y como se ha dicho antes–; pues bien, lo mismo sucede en las potencias del alma. En efecto, puesto que la voluntad considera el fin, manda a todas las otras potencias que se ordenan al fin y les ordena sus actos. Por consiguiente, aunque la voluntad sea la primera en el mover, sin embargo, no se sigue que sea la primera en el ser; como el fin es también el último en el ser y, a pesar de ello, mueve al eficiente.

ARTÍCULO 2

Si las potencias del alma son su esencia

(I q77 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la esencia del alma es sus potencias. Primero, por lo que se dice en el texto: “Estas tres cosas son una sola mente, una sola vida, una sola esencia”.

2. Se identifican el principio del ser y el principio del operar. Es así que el alma es principio del ser, pues es forma sustancial del cuerpo. Luego es principio de operaciones por sí misma. Luego no hay necesidad de que existan potencias intermedias.

3. La forma sustancial es más noble que la accidental. Es así que la forma accidental produce sus operaciones sin virtud alguna intermedia. Luego también la forma sustancial; y así, la conclusión es la misma que antes.

4. La materia primera es su potencia. Es así que la potencia pasiva está en la materia y la potencia activa en la forma. Luego también su forma esencial es su potencia activa. Luego la misma conclusión que antes.

5. Todo lo que no pertenece a la esencia de la cosa, es accidente. Ahora bien, el sentido y la razón, que son unas ciertas potencias, no son accidentes, puesto que son principios de las diferencias sustanciales. Luego son de la esencia de la propia alma.

EN CONTRA, de la misma manera que el poder se relaciona con el ser, así también se relaciona la potencia con la esencia. Es así que, en Dios solo, es verdad decir: su ser es su poder. Luego en nadie más su esencia es su potencia; y, así, tampoco en el alma.

Además, todo agente que obre mediante su esencia es el primer agente, como dice Avicena (*De intellig.*, 1). La razón de ello es ésta: porque todo agente segundo obra en la medida en que participa de alguna cosa; y, así, obra mediante algo añadido a la esencia. Es así que el alma no es agente primero. Luego no obra por su esencia, sino por su potencia. Luego su potencia no es su esencia.

Así mismo, la perfección y lo perfectible guardan proporción, y por ello es necesario que las cosas perfectibles de diversas proporciones reciban diversas perfecciones. Es así que los órganos diversos de un cuerpo animado son de diversas proporciones en su mezcla. Luego son perfeccionados de modo diverso por el alma. Pero no en cuanto al ser, ya que el alma, como es forma sustancial, da un único ser a todo el cuerpo. Luego es preciso que sean perfeccionados en cuanto a las perfecciones que se siguen del ser, según las cuales tienen diversas operaciones. Ahora bien, a estas perfecciones, que son principios de las operaciones del alma, las llamamos potencias. Luego es necesario que las potencias del alma sean diversas de la esencia, puesto que emanan de ella.

SOLUCIÓN

El efecto propio e inmediato debe necesariamente ser proporcionado a su causa; por lo cual, es necesario que en todas las cosas cuyo principio próximo de operación pertenece al género de la sustancia, su operación sea su sustancia; y esto sólo lo tiene Dios; por ello, Él solo es quien no obra mediante una potencia intermedia, diferente de su sustancia. En todos los demás, la operación es un accidente. Por eso, conviene que el principio próximo de la operación sea un accidente; como en los cuerpos vemos que la forma sustancial del fuego no tiene ninguna operación o actividad, si no es mediante cualidades activas y pasivas, que son como sus virtudes y potencias.

De modo semejante afirmo que ninguna operación sale del alma, a no ser mediante la potencia, ya que el alma es sustancia; y una operación perfecta solamente sale de la potencia, mediante el hábito. Ahora bien, estas potencias fluyen de la esencia del alma misma: unas, como perfecciones de las partes del cuerpo, de las que su actividad se efectúa mediante el cuerpo, como son los sentidos, la imaginación y semejantes; otras, como existentes en el alma misma, cuya actividad no necesita del cuerpo, como son el entendimiento, la voluntad y semejantes. Por eso afirmo que son accidentes: no porque sean accidentes comunes que sin fluir de los principios de la especie se siguen de los principios del individuo; sino accidentes propios, que se siguen de la especie, originados por sus principios; sin embargo, pertenecen a la vez a la integridad del alma misma, en cuanto que es un todo potencial, que posee una cierta perfección de potencia, que es resultado de diversas fuerzas.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice: “Las tres potencias son una sola mente”, no es una predicación esencial, sino la del todo potestativo respecto de sus partes. Por lo tanto, la mente se predica próxima y primordialmente de las facultades de la imagen, puesto que de la mente en cuanto tal son aquellas facultades en las que se encuentra la integridad de la imagen; y menos propiamente la vida, que, a pesar de todo, incluye las potencias en general, que son los principios de las actividades de la vida; y, aún con menos propiedad son una sola esencia, en la que –según lo que es la esencia– no están incluidas las potencias, si no es como en el origen, puesto que las potencias, en las que se considera la imagen, nacen de la esencia. En efecto, un todo potencial es como intermedio entre el todo integral y el todo universal. Pues el todo universal está presente en cualquier parte subjetiva según el ser y la virtud perfecta, y, por ello, se predica propiamente de su parte. Ahora bien, el todo integral no está presente en cualquiera de las partes, ni según el ser, ni según la virtud. En efecto, ni todo el ser de la casa está en la pared, ni toda la virtud; por eso el todo integral no se predica de la parte. Por otro lado, el todo potencial está presente a cualquier parte por sí mismo y según algún aspecto de la virtud, pero no según la virtud perfecta; aún más, según la virtud perfecta, el todo potencial está solamente presente en la potencia suprema; por eso, sin duda se predica en cierto modo, pero no propiamente como el todo universal.

2. La esencia del alma es también principio de actividad, pero mediante la facultad. Y a la vez, es principio del ser de modo inmediato, ya que el ser no es un accidente.

3. La forma accidental es la virtud de otra cosa, mediante la cual se produce la operación, que es el efecto proporcionado a ella, como a la causa

próxima; pero la forma sustancial no es proporcionada de ese modo a la operación –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–.

4. Si por potencia pasiva se entiende la relación o el orden de la materia a la forma, entonces, la materia no es su potencia, ya que la esencia de la materia no es una relación. Pero si se entiende potencia como un principio en el género de la sustancia, en cuanto que la potencia y el acto son principios en cualquier género –como se dice en el libro XII de *Metaphysica* (texto 26)–, así, afirmo que la materia es su propia potencia. Y, de este modo, la materia primera, que es el primer receptor, se relaciona con la potencia pasiva como Dios, que es el primer agente, se relaciona con la potencia activa. Por ello, la materia es su potencia pasiva, como Dios es su potencia activa. Todas las realidades intermedias poseen ambas potencias de modo participativo; y la potencia de la materia no es apta para actividad alguna, sino que sólo es apta para recibir.

5. El sentido, en cuanto que es nombre de facultad, no es el principio de la diferencia que es lo sensible, pero sí lo es en cuanto que da nombre a la naturaleza sensitiva. Lo mismo sucede con las demás potencias.

ARTÍCULO 3
Si una facultad deriva de otra
(I q77 a7)

OBJECIONES

1. Parece que una potencia o facultad no deriva de otra. En efecto, en todas las cosas que son simultáneas, una no deriva de otra. Es así que todas las facultades están simultáneamente en el alma por creación. Luego una facultad no deriva de otra.

2. Todo accidente es causado por su sujeto. Es así que una sola potencia no es sujeto de otra, ya que un accidente no es sujeto de accidente. Luego una facultad no deriva de otra.

EN CONTRA, las facultades son determinadas por los actos. Es así que el acto de una facultad sigue naturalmente al acto de otra facultad, y es originado por ella, como la conservación del conocimiento sigue al conocer. Luego así también sucede en las facultades.

Si se dijera que el orden está en los actos en razón de los objetos, y no en razón de las facultades, se volvería al mismo punto; ya que los objetos son las perfecciones de las facultades y formas de éstas. Ahora bien, la perfección es proporcionada a lo perfectible; y, así, sucede lo mismo que antes.

SOLUCIÓN

Toda pluralidad que descienda naturalmente de una unidad, tiene que descender conforme a un orden, ya que de uno solamente sale uno; y, por eso, dado que muchas facultades salen de la esencia del alma, decimos que en las potencias del alma hay un orden natural; y aunque todas dimanan de la esencia, sin embargo, una fluye mediante otra; y de ahí sucede que una facultad posterior supone, en su definición, la anterior, y el acto de la facultad posterior depende de la anterior. Pues si definimos el entendimiento, éste será definido por su acto, que es el entender; y en la definición de su acto entrará el acto de la facultad precedente y la facultad misma. En efecto, es preciso que en la definición del acto que es el entender, entre la imagen que es su objeto (*De an.*, III, 38), el cual, mediante el acto de la imaginación, es presentado al entendimiento. También observamos esto en los accidentes de los cuerpos: a saber, que todos los otros accidentes de los elementos fluyen de la esencia, con la mediación de las primeras cualidades.

RESPUESTAS

1. Aunque sean simultáneamente en el tiempo, sin embargo, una es naturalmente anterior a la otra.

2. El accidente, por sí mismo, no tiene la virtud de producir otro accidente, pero un accidente puede proceder de la sustancia mediante otro, en cuanto que se presupone en el sujeto; y así, el accidente no puede ser por sí mismo el sujeto del accidente, pero el sujeto, mediante un accidente, está sometido a otro accidente; por eso se dice que la superficie es el sujeto del color.

ARTÍCULO 4

Si la imagen es considerada en las facultades racionales respecto a cualquier objeto

OBJECIONES

1. Parece que la imagen es considerada en estas facultades respecto a cualquier objeto. En efecto, la facultad, por su naturaleza de potencia, se relaciona de modo semejante a todos sus objetos. Es así que mediante los diversos hábitos se restringe a unos o a otros. Luego parece que la imagen se considera en relación a cualquier objeto, ya que la asignación de la primera imagen se produce conforme a las potencias o facultades.

2. San Agustín (*De Trin*., XII, 4) dice: "Cuando buscamos la Trinidad en la naturaleza de la mente humana, la buscamos en toda, sin separar la acción de las realidades temporales de la contemplación de las realidades eternas". Es así que todos los objetos o son eternos o son temporales. Luego la imagen es considerada en relación a cualquier objeto.

EN CONTRA, la igualdad es exigida en la naturaleza de la imagen. Ahora bien, no en todos los objetos se encuentra la igualdad: en efecto, no en la medida en que conozco una cosa, la quiero. Luego parece que la imagen no es considerada en relación a cualquier cosa.

Además, de acuerdo con esa asignación de la imagen, la inteligencia sigue a la memoria. Es así que en las cosas que conocemos por adquisición, la memoria se sigue de la inteligencia. Luego parece que esa asignación de la imagen no es considerada en relación a cualquier objeto.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en esta distinción, cuestión 3, artículo 1, la imagen indica una representación expresa. Ahora bien, la representación expresa está en las mismas potencias por cinco motivos: dos de los cuales responden al alma misma, a saber: la consustancialidad y la distinción de las facultades, y, por eso, ellas se comportan de modo indiferente respecto a cualquier objeto; pero, hay otros tres motivos, a saber: la igualdad, el orden y la imitación actual, que hacen referencia a los objetos; por lo tanto, ellas se comportan de modo diverso respecto a los diversos objetos. Por otro lado, puede considerarse en las facultades del alma una doble igualdad: de facultad a facultad, y de facultad a objeto. Esta segunda igualdad acontece aquí de modo diverso respecto a los diversos objetos. Pues en aquellos objetos que son aprehendi-

dos mediante un hábito adquirido, no se guarda el orden –como se ha dicho antes, en la cuestión 2, artículo 3–, ya que el acto del conocimiento precede al acto de la memoria; por eso no se da ahí la representación de la Trinidad, en cuanto que el alma tiende a aquellos objetos que no expresan la Trinidad.

Ahora bien, ahí se conserva una cierta igualdad: la de facultad a facultad, ya que todas las cosas que son comprendidas con una potencia, son comprendidas con la otra: pues no porque conozcamos algo lo vamos a querer; pero están de algún modo en la voluntad: en cuanto que queremos conocerlas. Sin embargo, no se conserva la igualdad de la facultad al objeto: ya que las realidades corporales están en el alma de modo más noble que en sí mismas, puesto que el alma es más noble que ellas, como dice San Agustín (*De Trin*., X, 6 y *De duab. anim*., 2).

Pero si se consideraran estas facultades respecto a ese objeto que es el alma, así se salva el orden, ya que el alma está naturalmente presente a sí misma; por lo cual, de la noticia de sí procede el entender, y no a la inversa. También se salva la igualdad de facultad a facultad absolutamente, porque tanto como se entiende, tanto se quiere y se ama; y eso no le sucede con las otras cosas: porque entonces sólo quiere entender, aunque absolutamente. También se salva en este caso la igualdad de la facultad al objeto, como se salva la imitación actual de la Trinidad en cuanto que el alma es la imagen que conduce claramente a Dios.

Finalmente, si las facultades se consideraran en relación a Dios como objeto, entonces se salva la imitación actual. Pero se salva sobre todo el orden, ya que la inteligencia procede de la memoria, puesto que Él mismo está por esencia en el alma, y ésta lo tiene, mas no por adquisición. Se conserva o salva también la igualdad de facultad a facultad absolutamente; pero no se conserva la igualdad de la facultad al objeto, porque Dios es más elevado que el alma.

Por lo tanto, afirmo que la imagen en el alma, en un cierto modo, es considerada respecto a cualquier objeto; pero con más verdad respecto a sí misma; y con suma verdad respecto al objeto que es Dios; en este caso sólo falta la igualdad de la facultad al objeto, la cual no contribuye mucho a la imagen.

RESPUESTAS

1. Aunque esa asignación de la imagen sea considerada según las facultades en sentido absoluto, sin embargo, es principalmente considerada según lo que hay en ellas de más elevado; y esto sucede respecto a los objetos que están por su esencia en el alma.

2. San Agustín quiere que la imagen esté, de algún modo, en relación a todos los objetos, pero principalmente respecto a este objeto que es Dios, y respecto a ese otro que es el alma. En efecto, para llegar a una imagen perfecta de la Trinidad, San Agustín busca en muchas cosas esa semejanza.

Todo lo demás tiene clara respuesta en lo que se ha dicho.

ARTÍCULO 5

Si las potencias racionales están siempre en acto respecto a los objetos en los que se considera la imagen

(I q93 a7)

OBJECIONES

1. Parece que estas potencias no siempre están en acto respecto a aquellos objetos en los que principalmente se considera la imagen. En efecto, el Filósofo (*De an.*, II, texto 17) dice que cuando una potencia está en acto, la otra hace abstracción de su acto. Es así que estas tres son facultades diversas. Luego es imposible que cualquiera de ellas esté siempre en su acto respecto a cualquier objeto.

2. El Filósofo (*Metaphys.*, IV, texto 12) dice que no es posible conocer muchas cosas simultáneamente. Es así que el alma conoce a veces algunas otras cosas. Luego no se entiende entonces simultáneamente a sí misma y a Dios.

3. Según San Agustín (*De Trin*., XI, 2) para que el alma conozca y vea, se requiere la intención del cognoscente, mediante la cual la especie cognoscible sea conducida a la cosa. Es así que a veces el alma, por la intención, entiende que entiende. Luego parece que nuestro entendimiento no siempre está en acto respecto a algunos objetos, puesto que no percibimos que nosotros entendemos en todo momento el alma y Dios.

EN CONTRA, el Filósofo (*De an.*, III, texto 20) dice que el entendimiento agente entiende siempre. Ahora bien, esto sobre todo se ve respecto a las cosas que siempre le son presentes, como el alma y Dios. Luego parece que el entendimiento, respecto a ellas, siempre está en acto.

Además, San Agustín (*De Trin*., X, 11) dice: “Todo lo que está en mi memoria, lo recuerdo”. Es así que el alma y Dios siempre están presentes en

la memoria. Luego la memoria siempre está en acto de ellos, y de modo semejante sucede en las demás facultades.

SOLUCIÓN

Según San Agustín (*De ut. cred.*, 11), el pensar, el discernir y el entender se diferencian. *Discernir* es conocer una cosa mediante su diferencia con las demás. En cambio, *pensar* es considerar una cosa en sus partes y propiedades: por lo que se dice que "*cogitare*" [pensar] es como "*coagitare*" [tratar conjuntamente]. Por último, *entender* sólo indica la simple mirada del entendimiento a lo que le es presente como inteligible.

Por consiguiente, afirmo que el alma no siempre piensa en Dios ni le discierne y tampoco el alma piensa en sí misma y se discierne, puesto que, de esta manera, cualquiera tendría un conocimiento natural de toda la naturaleza de su alma, a lo que apenas se llega con un gran estudio: pues, para ese conocimiento no es suficiente la presencia de la cosa de cualquier modo, sino que es necesario que esté allí bajo el aspecto de objeto y, además, se exige la intención del cognoscente.

Pero, en cuanto que el entender no indica cosa distinta de vislumbrar [*intuitum*], que no es más que la presencia del objeto inteligible al entendimiento de cualquier modo, así el alma siempre se entiende a sí misma y entiende a Dios de manera indeterminada, y a ese entender le acompaña un amor indeterminado.

Según los filósofos, que *el alma siempre se entiende a sí misma* se interpreta también de otro modo, puesto que todo lo que se entiende, solamente es entendido en cuanto que es iluminado por la luz del entendimiento agente y en cuanto que es recibido en el entendimiento paciente. Por lo tanto, de la misma manera que en cada uno de los colores se ve la luz corporal, así también en todo inteligible se ve la luz del entendimiento agente; pero no bajo el aspecto de *objeto*, sino bajo el aspecto de *medio* cognoscitivo.

RESPUESTAS

1. Eso ha de entenderse cuando las facultades operan sobre diversos objetos: pues entonces una impide a la otra en su acto, o incluso la retira completamente de su acto. Pero cuando están ordenadas a un mismo objeto, entonces una ayuda a la otra; así sucede que imaginamos más fácilmente lo que vemos.

2. El Filósofo habla del entender en cuanto que es operación completa del entendimiento que distingue o que piensa, y no en el sentido en que se toma aquí el entender.

3. Hay que replicar de modo semejante: la intención del que entiende no es exigida para el entender aquí tratado, como ya se ha dicho en el cuerpo del artículo.

CUESTIÓN 5

Se examina otra asignación de la imagen, a saber: la mente, el conocimiento y el amor.

ARTÍCULO ÚNICO

Si estas partes de la imagen: la mente, la noticia y el amor, se diferencian de las otras partes

OBJECIONES

1. Parece que esta asignación no se diferencia de la asignación anterior, si se dice que ésta es asignada conforme a los hábitos y la expuesta antes conforme a las facultades: en efecto, la imagen es considerada en el alma según el objeto que es el alma y según el objeto que es Dios. Es así que el alma no se conoce a sí misma con ese modo de conocimiento del que hablamos aquí, mediante el hábito, sino que se conoce mediante su esencia. Luego no parece que la imagen sea asignada según algunos hábitos.

2. Al ser todo hábito un accidente, ningún hábito es consustancial. Es así que la noticia y el amor son consustanciales a la mente, como se dice aquí. Luego no son hábitos.

3. En la cuestión anterior 3, artículo 1, la mente ha sido tomada no como hábito, sino como sujeto de las facultades. Así pues, al ser cualificada aquí por el Maestro del mismo modo que antes, a saber, como lo que es más excelente en el alma, parece que no es un hábito; por lo tanto, esta asignación no es según los hábitos.

4. Está claro que el hábito no opera, sino que es el principio de la operación. Así pues, parece que no se toma como hábito, puesto que aquí dice que la mente se conoce y se ama.

EN CONTRA, a cada una de las facultades le corresponde su hábito. Por lo tanto, si la mente no es un hábito, sino la misma esencia del alma, tal como se toma aquí, serán cuatro las partes de la imagen: la mente y los tres hábitos de las tres potencias; y, así, no representarán a la Trinidad.

SOLUCIÓN

Según algunos, la palabra "mente" se interpreta de muchas maneras. Muchas veces se llama así a la naturaleza intelectiva, como Dionisio (*De div. nom.*, 4) llama a los ángeles, mentes divinas. A veces, se llama así al intelecto que examina las cosas, en cuanto que "*mente*" es de la familia del verbo "*metior, metiris*" [medir]; y según este sentido se dice también, como antes, que la mente es la parte superior del alma. Otras veces se emplea por la memoria, denominada así por "*reminiscendo*" [recordar], y con este último significado se toma aquí: por eso dicen que *mente* se toma aquí como hábito de la memoria, *noticia* como hábito de la inteligencia, y *amor* como hábito de la voluntad.

Pero, dado que esta opinión no procede de acuerdo con la intención del Maestro, y es una opinión excesivamente forzada, hay que explicarlo de otro modo: que la *mente* se toma aquí –al igual que antes– como la parte superior del alma, que es el sujeto de la imagen citada; y la *noticia* es el hábito de la memoria, y el *amor* es el hábito de la voluntad; y así, esta asignación se toma según la esencia y los hábitos consustanciales; mas la precedente asignación según las facultades. Por lo tanto, en ésta no hay una conformidad tan grande como en la anterior, ni hay una asignación propia, por lo que se pone también en último lugar.

RESPUESTAS

1. Al ser propio del hábito intelectivo concurren dos cosas: la especie inteligible y la luz del entendimiento agente que la hace inteligible en acto; por lo tanto, si hubiera una especie que tuviera en sí la luz, eso tendría el carácter de hábito, en cuanto que sería principio del acto. Así, afirmo que cuando es conocido por el alma algo que está en ella misma, no por su propia semejanza, sino que está por su propia esencia, esa misma esencia de la realidad conocida está en lugar del hábito. Por lo cual, digo que la misma esencia del alma, en cuanto que es conocida o notificada por sí misma, posee el carácter de hábito. Y aquí se toma la *noticia* materialmente en lugar de la realidad notificada; y el amor ha de explicarse de modo semejante.

2. La solución al segundo argumento está clara: puesto que estos hábitos serán consustanciales, al estar en la misma sustancia del alma; y en ésta no hay otro género de hábito. Ahora bien, si dijéramos que, por la noticia y el

amor, se significan actos y no hábitos, estaría más claro; y, entonces, se llamarían consustanciales, como se ha dicho antes, en la distinción 3, cuestión 4, artículo 2, al hablar de las potencias.

3 y 4. Estamos de acuerdo con los argumentos tercero y cuarto.

5. El hábito es el principio emisor de la operación. Por lo tanto, dado que la memoria no tiene de por sí un acto que sea simplemente una actividad, no le corresponde hábito alguno, sino que, con el mismo hábito, se reducen a una única operación, la noticia, la memoria y la inteligencia.

EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"En efecto, en la mente misma, incluso antes de ser partícipe de Dios, se encuentra su imagen: pues aunque se encuentra deforme, perdida la participación de Dios, sin embargo, la imagen de Dios permanece". Contra esto, en *Salmos*, 72, 20, está escrito: "Señor, en tu ciudad reducirás a la nada la imagen de ellos". Hay que decir que como dice la *Glosa* a *Salmo*, 4: "Señor, la luz de tu rostro ha sido grabada en nosotros", la imagen de Dios en el hombre es de tres modos: primero, la imagen de la creación, que es la razón, en cuanto que se acerca a la imitación de la intelectualidad divina; y se dice imagen, del modo con el que lo imperfecto, en las realidades corporales, puede llamarse imagen. Segundo, otra es la imagen de la similitud, que consiste en la distinción de las facultades que representan la Trinidad de las personas; ésta se asemeja a la imagen en las realidades corpóreas según que es distinta por la manera de ser de las partes. Tercero, así mismo, está la imagen de la recreación que consiste en los hábitos gratuitos, e imita a Dios en acto; ésta se asemeja a la imagen en las realidades corpóreas en cuanto a los colores y a las demás cosas que embellecen la imagen; y la imagen que es denominada de este modo no permanece después de los pecados, pero sí, en los otros dos modos.

"Pues la mente es imagen de Dios, precisamente por el hecho mismo de que es capaz de él, y puede ser partícipe de él". Parece falso. En efecto, todo lo que capta algo es mayor o igual a lo captado, como San Agustín argumenta (*De Trin*., I, 11) al hablar de las potencias que se comprenden simultáneamente. Luego es claro que nuestra mente no puede captar a Dios. Si admitimos esa posibilidad, en cuanto que Dios está en el alma, al estar él por esencia en cualquier criatura, y también al estar por presencia y potencia, parece también que las criaturas insensibles captan a Dios.

A esta dificultad hay que responder que se dice que nuestra mente capta a Dios, como el perfectible capta su perfección. En efecto, el objeto de la operación es de algún modo una perfección del operante. En cambio, nuestra mente tiene la operación en torno a Dios mediante el conocimiento y el amor que las criaturas irracionales no tienen. Por eso, Él es captado por la mente como por lo perfectible, pero no como por lo perfectible proporcionado; por eso se dice que es alcanzado, pero no se dice que es comprendido; de

ahí que no se siga que sea adecuado. Por su parte, la memoria se dice en relación a una cosa no según el ser, sino según la denominación.

“Pero son tres cosas por la misma razón por la que recíprocamente se relacionan entre sí”. Parece falso, pues la memoria no hace referencia a la voluntad.

Se responde que, aunque no se relaciona con ella bajo el nombre de voluntad, sin embargo, se relaciona con ella en la medida en que la voluntad es objeto de la memoria. Incluso se puede replicar que se relacionan entre sí por una relación de origen, en cuanto que la una tiene un orden natural a la otra, como se ha dicho antes, en cuestión 4, artículo 4.

“Recuerdo simultáneamente mi memoria, mi inteligencia y mi voluntad”. Es evidente que esta frase está mal expresada: porque el todo se dice en relación a las partes, ahora bien, las potencias del alma, al ser simples, no tienen partes.

Se responde: la cantidad puede considerarse de dos modos: cantidad de mole o *dimensiva*, y esta cantidad es considerada de relación a las partes en que se divide; pero también hay una cierta cantidad *virtual*, cuya totalidad es considerada en relación a los objetos: tal es la totalidad en las facultades del alma.

Así mismo, parece que una sola no es igual en todos los objetos, porque el todo entero es mayor que su parte.

Hay que responder que esto es verdad en la totalidad de la cantidad dimensiva o de la numerable, que tienen la misma naturaleza, y no en la totalidad de la cantidad virtual; en efecto, puede acaecer que una sola virtud tenga tantos objetos cuantos puedan tener otras muchas, de las que cualquiera hace referencia a todos aquellos objetos; sin embargo, una sola de ellas no hace referencia a todos aquellos objetos, de tantos modos como la hacen los demás.

DISTINCIÓN 4

TRINIDAD DIVINA Y GENERACIÓN

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1ª. Cuestión. *Si debe admitirse que Dios engendró a Dios*. Primero: si Dios se engendró a sí mismo; segundo: si Dios engendró a otro Dios. No lo primero, porque nadie se engendra a sí mismo. No lo segundo, porque sólo hay un Dios, no otro.

Solución: Dios engendró a Dios. Pero ni Dios se engendró a sí mismo, ni a otro Dios, sino al Hijo Dios.

2ª. Cuestión. *Si Dios engendró a Dios que es Dios Padre, o a Dios que no es Dios Padre.* Si lo primero: se engendró a sí mismo. Si lo segundo, hay un Dios distinto.

Solución: Dios no engendró a Dios que es Padre, sino a Dios que es Hijo; pero de ahí no se sigue que sea distinto de Dios, porque es el mismo Dios con el Padre: se trata de que hay una persona en Dios que es distinta del Padre.

3ª. Cuestión. *Si se admite que tres personas son un solo Dios, ¿debe admitirse que un solo Dios es tres personas?*

Solución: las tres personas son idénticamente la Trinidad y Dios.

Resumen: Dios no se engendró como Dios, ni engendró otro Dios, sino otra persona en el mismo Dios: aunque el Hijo es otro [*alius*] distinto del Padre, pero no es otra cosa [*aliud*].

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí se intenta averiguar si hay que conceder que Dios se ha engendrado a sí mismo.– Aquí surge una cuestión bien necesaria. Es evidente y es irrefutablemente verdad que Dios Padre ha engendrado al Hijo. Por ello, se busca si se ha de conceder que Dios ha engendrado a Dios. En efecto, si Dios ha engendrado a Dios, parece que o se ha engendrado a sí mismo como Dios, o ha engendrado a otro. Ahora bien, si ha engendrado a otro Dios, no hay solamente un único Dios. Pero, si se ha engendrado a sí mismo como Dios, una realidad se ha engendrado a sí misma.

Solución.– Respondiendo a esta dificultad, afirmamos que sin duda debe concederse católicamente que uno ha engendrado a uno, y que Dios ha engendrado a Dios, puesto que Dios Padre ha engendrado a Dios Hijo. En el *Símbolo* (i. e. *Constantinopolitanus*, DS n. 150) está también escrito: “Luz de luz; Dios verdadero de Dios verdadero”. Con esta afirmación se añade: “luego Dios se ha engendrado a sí mismo o ha engendrado a otro Dios”; afirmamos que ninguna de estas dos proposiciones debe de ser concedida. Es evidente que no ha engendrado a otro Dios, porque sólo hay un único Dios. Ahora bien, que no se ha engendrado a sí mismo, lo muestra San Agustín en el libro I *De Trinitate*

(1, 1), cuando dice: “Quienes piensan que Dios es de un poder tal que Él se ha engendrado a sí mismo, tanto más se equivocan cuanto Dios no solamente no es así, sino que ni es una criatura espiritual, ni corpórea. En efecto, no hay ninguna realidad que se engendre a sí misma para conseguir la existencia”. Por esto, no se ha de creer o decir que Dios se ha engendrado a sí mismo.

Otra cuestión sobre el mismo tema.– Pero aún los razonadores charlatanes (*De Trin.*, I, 2, 1) alegan esto: si Dios Padre ha engendrado a Dios, o ha engendrado a Dios que es Dios Padre, o a Dios que no es Dios Padre. Si ha engendrado a Dios que no es Dios Padre, luego Dios es quien no es Dios Padre; luego no sólo hay un único Dios. Pero, si ha engendrado a Dios que es Dios Padre, luego se ha engendrado a sí mismo.

Respuesta.– Y a esta argumentación respondemos, determinando esa proposición suya que formulan así: “si Dios Padre ha engendrado a Dios, o ha engendrado a Dios que es Dios Padre, o a Dios que no es Dios Padre”; estas expresiones pueden ser entendidas de modo correcto o torcidamente, por lo que se ha de responder así: “Dios Padre ha engendrado a Dios que es el Padre mismo”; afirmamos que esto es falso; y concedemos la otra alternativa: “ha engendrado a Dios que no es el Padre”. Y sin embargo, “ni ha engendrado a otro Dios”, ni aquél que ha sido engendrado es un Dios distinto del Padre, sino que es un único Dios con el Padre. Pero, si se añade: “ha engendrado a Dios que no es Dios Padre”, a esta proposición hacemos una distinción, ya que puede entenderse de dos modos: “ha engendrado a Dios que no es Dios Padre”, a saber, ha engendrado a Dios Hijo, y este Hijo no es el Padre, que es Dios; este sentido es verdadero. Pero si se entiende así: “ha engendrado a Dios que no es Dios Padre”, esto es, el cual no es el Dios que es el Padre; entonces, este sentido es falso. Uno e idéntico Dios es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y viceversa, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios.

La opinión de algunos que dicen que las tres personas son un solo Dios, una sola sustancia, pero no a la inversa, a saber: que un solo Dios o una sola sustancia es tres personas.– Algunos adversarios de la verdad conceden que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, esto es, las tres personas, son un solo Dios, una única sustancia, pero no quieren conceder que un único Dios, o una única sustancia sea las tres personas, afirmando que la sustancia divina se predica de las tres personas, pero no las tres personas de la sustancia divina.

Se hacen comparecer autoridades contra ellos.– Pero la fe católica (cf. *Sum. Sent.*, I, 11) mantiene y predica no solamente que las tres personas son un único Dios, una sola sustancia o esencia o divina naturaleza, sino también que un solo Dios o esencia divina

es las tres personas. De ahí que San Agustín, en el libro I *De Trinitate* (6, 11) escriba lo siguiente: "Justamente se entiende que el mismo Dios Trinidad es «bienaventurado y el solo poderoso» (*1 Tim.*, 6, 15)". He aquí que expresa y claramente ha dicho: "El mismo Dios Trinidad", para mostrar que Dios mismo es Trinidad y que la Trinidad es Dios mismo. Una vez más en la misma cita (*ibid.*, 10): "En aquellas palabras del Apóstol", en las que, al tratar del advenimiento de Cristo, dice el Apóstol: "A quien hará aparecer a su tiempo, el bienaventurado y el solo poderoso, el Rey de reyes y Señor de los señores quien por sí solo tiene la inmortalidad" (*1 Tim*., 6, 15), continúa San Agustín: "ni ha sido nombrado el Padre, ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, sino que ha sido nombrado el «bienaventurado y solo poderoso», esto es, el único y solo Dios verdadero, que es la misma Trinidad" (*ibid.*). Aquí dice claramente que el único, solo, verdadero Dios es la misma Trinidad, y si el único Dios es la Trinidad, consecuentemente, el único Dios es las tres personas.

En el libro V *De Trinitate* (8, 9) dice lo mismo: "Afirmamos que la excelentísima Trinidad no es tres dioses, sino un solo Dios". Lo mismo dice San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (mejor, *Enchir.*, 9) al exponer el símbolo: "Al cristiano le es suficiente creer que la causa de las cosas creadas, visibles o invisibles, es solamente la bondad del Creador, que es Dios único y verdadero; que no existe naturaleza alguna que no sea Él o proceda de Él; que Él es la Trinidad, esto es, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo". Así mismo, San Agustín en el sermón *De fide* (*Serm. 223*, 1) dice: "Creemos que Dios es uno, y que una es la Trinidad del nombre divino". Y en el libro VI *De Trinitate* (7, 9): "Afirmamos que el solo Dios es la misma Trinidad". He aquí que muestra con toda evidencia en estos y otros testimonios, que se ha de afirmar y conceder que el único Dios es Trinidad, y que la única sustancia es las tres personas, como a la inversa se dice que la Trinidad es un único Dios y las tres personas son una única sustancia.

Vuelve a la cuestión precedente: si Dios Padre se ha engendrado a sí mismo como Dios, o ha engendrado a otro Dios.– Ahora retomemos la cuestión primera donde se trataba de averiguar si Dios Padre se ha engendrado a sí mismo como Dios, o ha engendrado a otro Dios. Y a este interrogante respondemos que ninguna de las dos alternativas debe concederse. Sin embargo, San Agustín, en la epístola *Ad Maximum* dice que Dios Padre ha engendrado otro a sí mismo; y lo dice con estas palabras: "El Padre, para tener un Hijo de sí mismo, no se rebajó a sí mismo; sino que ha engendrado de sí otro sí mismo, de manera que permanece todo entero en sí y está en el Hijo tan grande cuanto lo es Él solo" (mejor en Alipio y San Agustín, *Epist. 170*, 5). Estás palabras pueden interpretarse del modo siguiente: de sí ha engendrado otro, evidentemente no otro Dios, sino otra persona; o también: se ha engendrado otro, esto es, engendró a otro que es lo que es Él mismo. Pues aunque el Padre sea distinto del Hijo, sin embargo, no es una cosa distinta de Él, sino una cosa sola.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber probado la Trinidad de personas en la unidad de la esencia, mediante testimonio de autoridad, argumentos y semejanzas, aquí comienza a tratar las cuestiones que inciden en los temas ya expuestos. Se divide en dos partes. En efecto, como la Trinidad de personas se distingue por la procesión de una persona desde otra, en la primera parte plantea las cuestiones sobre esta procesión en cuanto al *supuesto* o sujeto y en cuanto al término; en la segunda parte, en cuanto al *principio*, en la distinción 6, que empieza: “Además suele examinarse si el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad o por necesidad”.

Hay que tener presente que, aunque el Maestro plantee estas cuestiones sobre la generación del Hijo desde el Padre, sin embargo, estas mismas cuestiones pueden plantearse sobre la procesión del Espíritu Santo, y se solucionan de modo semejante.

La parte primera se subdivide en dos. En la primera, pregunta si los nombres esenciales concretos pueden ser significados como supuesto del acto de la generación, o como término; en la segunda indaga sobre los nombres esenciales que significan en abstracto; esto es en la distinción 5. que comienza: “Después de lo expuesto, se pregunta si hay que conceder que el Padre ha generado la esencia divina”. No existe duda sobre los nombres personales, una vez que se supone la distinción de personas mediante los actos nocionales.

La primera parte de esta subdivisión, se vuelve a dividir en dos partes: en la primera determina la cuestión; en la segunda pone objeciones contra las determinaciones hechas, en el pasaje que empieza: “Ahora retomemos la cuestión primera”. Sobre la primera parte indaga si esta proposición es verdadera: Dios ha engendrado a Dios; y se divide en dos partes, en cuanto que procede partiendo de esta proposición por dos vías. La segunda comienza en el párrafo: “Pero aún los razonadores charlatanes alegan esto”. Y ésta se divide en dos partes: en la primera parte expone el proceso de dicha proposición al imposible y le da solución. Y dado que en su solución supone que el nombre personal puede predicarse de lo esencial, de modo que se puede decir Dios es Padre, por eso, en la segunda excluye el error de los que se oponen basándose en muchos testimonios de autoridad; comienza en el párrafo: “Algunos adversarios de la verdad conceden que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, esto es, las tres personas, son un solo Dios, una única sustancia; pero no quieren conceder que un único Dios, o una única sustancia sea las tres personas”.

CUESTIÓN 1

Para la comprensión de esta parte se examinan dos puntos. Primero, la generación divina. Segundo, la predicación divina.

El primer punto está desarrollado en otros tres: 1. Si en Dios existe una generación; 2. Suponiendo que sea así, se pregunta si esta proposición es verdadera: "Dios ha engendrado a Dios"; 3. Otras locuciones que se sacan como conclusión de este texto.

ARTÍCULO 1

Si en Dios existe una generación

(I q27 a2)

OBJECIONES

1. Parece que en Dios no existe una generación. En efecto, la generación es una especie de mutación, según el Filósofo (*Phys*., V, texto 4). Es así que la mutación está alejada de Dios, pues en *Santiago*, 1, 17 está escrito: "En Él no hay transmutación, ni sombra de cambio". Luego tampoco generación.

2. Cuanto más nobles son las criaturas, más se acercan a la imagen divina. Es así que la generación no se encuentra en las criaturas más nobles, como en los ángeles y en los cuerpos celestes, sino sólo en las criaturas inferiores. Luego parece que tampoco se encuentra en Dios.

3. Donde quiera que haya generación, es necesario que en el generado haya algo que ha sido comunicado por el generante. Es así que no se distingue del generante por aquello que éste le comunica. Luego es necesario que, en el generado, haya alguna otra cosa por la que se distinga de aquél, ya que todo generado es distinto del generante. Luego, todo lo que es generado es compuesto, ya que en él hay una cosa y otra cosa. Ahora bien, en Dios no hay composición. Luego tampoco generación.

4. La generación es un acto intermedio entre el generante y el generado. Es así que nada intermedio existe entre el Padre y el Hijo. Luego parece que en Él no existe la generación.

EN CONTRA, en *Isaías*, 26, 9, está escrito: "¿Seré estéril yo que otorgo la acción de generar?".

Además, todo lo que se comunica a sí mismo, se comunica por razón del acto que está en él; ya que la potencia no obra, ni se comunica. Es así que la esencia divina es el acto primero y puro. Luego parece que se comunique sumamente. Ahora bien, no se comunica sumamente en las criaturas, ya que tal comunicación no se termina en la misma naturaleza. Luego parece que se comunique mediante la generación en el Hijo; en efecto, ésta es la máxima comunicación.

SOLUCIÓN

No se puede confirmar suficientemente que exista una generación en Dios –como se ha dicho antes, en la distinción 3, cuestión 1, artículo 4–, pero esta generación se mantiene por los testimonios de autoridad y por la fe, por lo que debe concederse absolutamente que hay una generación en Dios.

Sin embargo, hay que tener presente que, como en Dios existe toda perfección sin existir imperfección alguna, todo lo que de perfección se encuentra en la criatura puede decirse de Dios, conforme a lo que es propio de la perfección en sí misma, alejada toda imperfección. Ahora bien, si un nombre es impuesto reflejando lo propio de la imperfección, como piedra o león, entonces se dice de Dios simbólica o metafóricamente. Pero si se impone reflejando lo propio de la perfección, entonces se dice de Dios propiamente, aunque según un modo más eminente.

Ahora bien, se dice que el nombre se impone reflejando lo que es como la diferencia constitutiva, y no en razón del género; por esto, siempre que alguna cosa, según su género, indica imperfección, y, según la diferencia, expresa perfección, se encuentra en Dios con el carácter de la diferencia, no con el carácter del género: como la ciencia no está en Dios en razón de hábito o cualidad, porque así tiene el carácter de accidente; sino que está sólo según aquello que completa la razón de ciencia, esto es, el conocer algunas cosas con certeza.

De modo semejante, digo: si tomamos el género de la generación tal como se encuentra en los seres inferiores, entonces ella implica imperfección, pues la mutación, que es su género, establece una salida de la potencia al acto: consecuentemente, pone la materialidad en el generado y, por lo tanto, la división de la esencia; pero todas estas cosas no son propias ni corresponden a la generación divina. En cambio, si se considerara según su diferencia, mediante la cual se completa la razón de generación, así indica una perfección: en efecto, la generación, tomada pasivamente, expresa la recepción de la esencia en la semejanza perfecta; y expresa la comunicación

de ella, si se toma activamente; pero ninguna de estas dos cosas indica imperfección. En efecto, la comunicación acompaña a la razón de acto: por lo que toda forma, respecto a lo que hay en ella, es comunicable; por eso, la comunicación pertenece a la nobleza o perfección. Si se toma la generación de este modo, está primeramente en Dios, y toda la generación en las criaturas desciende de ella, y la imita en lo posible, aunque sea deficiente. De ahí que en *Efesios*, 3, 15, se lea: "Del cual recibe nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra". Pero, si se toma según la razón usada en el nombre, conforme a la cual hablamos de generación en las criaturas, así no conviene a Dios, a no ser traslaticiamente, como todas las demás cosas corporales.

RESPUESTAS

1. Lo expuesto aclara la solución: ya que la generación según su género, que es la mutación, no se encuentra en Dios; de ahí que no haya en Dios mutación, sino operación de la naturaleza divina, según Damasceno (*De fide*, I, 8). Ahora bien, la operación se diferencia del movimiento –según el Filósofo (*Eth*., V, 4-6)–, porque la operación es acto de lo perfecto, pero el movimiento es acto de lo imperfecto, ya que es de lo existente en potencia.

2. Ninguna criatura recibe de la generación sin lo que es propio de la imperfección en ésta. En efecto, dado que, en toda criatura, la esencia se diferencia del ser, la esencia no puede comunicarse a otro supuesto, sino según otro ser, que es el acto de la esencia en la que está; y, por eso, es preciso que la esencia creada sea dividida en la comunicación, lo cual implica imperfección; y, por ello, no se encuentra en las criaturas más perfectas, sino en aquéllas que más se alejan de la semejanza divina.

3. En la generación divina no hay nada añadido a la esencia en el generado, con lo que se diferencie del generante; pero, por el hecho mismo de recibir la esencia del generante, se distingue de él con la relación del que da y del que recibe. Ahora bien, estas relaciones no se diferencian realmente de la esencia, sino sólo según la razón –como se dice en la distinción 11, cuestión 1, artículo 5–. Por eso no hay composición; y esto no puede suceder en las otras cosas, porque ninguna relación es realmente sustancia en las criaturas. Por lo que todo generado es necesariamente compuesto; de este modo, se aclara una vez más que no puede haber generación en las criaturas sin imperfección.

4. La generación no es una cosa intermedia entre el Padre y el Hijo, puesto que la generación realmente tomada en sentido pasivo es la misma filiación que es una propiedad del Hijo y está en el Hijo: y, cuando es tomada en sentido activo en el Padre, es la misma paternidad que está en el Padre, y es el mismo Padre: sin embargo, significa una propiedad a modo de

acto, y esta significación de algún modo se funda sobre la realidad en la recepción de una cosa de la otra.

ARTÍCULO 2

Si es falsa la proposición siguiente: Dios ha engendrado a Dios

(I q39 a4)

OBJECIONES

1. Parece que esta proposición es falsa: "Dios ha engendrado a Dios". En efecto, la generación conlleva una relación que distingue a las personas –como se ha dicho en el artículo precedente–. Así, pues, si se concede que Dios ha engendrado a Dios, hay que conceder que Dios se distingue de Dios, y que Dios es distinto de Dios, lo que no se concede.

2. El término puesto en el predicado no lleva fuera de su significado al término puesto en el sujeto, sino sólo lo restringe en razón de la consignificación del tiempo, de modo que esté por las cosas presentes, pretéritas y futuras; incluso sucede lo contrario, según Boecio (*De Trin*., 5): que los predicados son tales, cuales permiten los sujetos. Ahora bien, el nombre de "Dios" significa la esencia. Luego mediante el verbo que se predica, no es llevado a estar por la persona, sino que supone la esencia. Ahora bien, esta proposición es falsa: "la esencia ha engendrado a la esencia" –como se dirá más adelante, en la distinción 5, cuestión 1, artículo 1–. Luego también es falsa esta otra: "Dios ha engendrado a Dios".

3. Si Dios ha engendrado a Dios, entonces Dios es generante y Dios es generado. Ahora bien, todo lo que se dice de cada una de las personas, puede decirse de Dios. Es así que del Padre se dice que es generante y del Hijo se dice que no es generante. Luego puede decirse que Dios genera y que Dios no genera –lo que es falso–. Luego también es falsa la primera proposición: "Dios ha engendrado a Dios".

EN CONTRA, en el Símbolo se dice: "Dios engendrado de Dios". Ahora bien, no es engendrado de Dios, si no es como de un generante. Luego Dios engendra a Dios.

SOLUCIÓN

Esta proposición "Dios engendra a Dios" es absolutamente verdadera y hay que admitirla. Ahora bien, sobre su verdad hay dos opiniones. Unos dicen que el nombre de "Dios" indica la esencia y supone la esencia en cuanto que está en Él, pero, dada la identidad entre la esencia y las personas en Dios, con el añadido nocional es llevado a suponer por la persona.

Otros dicen que el nombre de "Dios" significa la esencia, y en cuanto que está en Él, supone la persona, pero indistintamente. Por lo tanto, puede suponer sólo una persona o varias: si se dice "Dios engendra", designa una; pero, si se dice "Dios es Trinidad", designa varias. Esta opinión parece ser la más verdadera. Aunque –como se dice en el libro *De Causis* (prop. 6)–, todo nombre es deficiente para significar el ser divino, puesto que ningún nombre significa simultáneamente algo perfecto y de modo absoluto (ya que los nombres abstractos no significan el ente subsistente por sí, y los nombres concretos significan el ente compuesto); pero retirando de ellos lo propio de la imperfección, nos servimos de ambos, concretos y abstractos, en Dios: de los abstractos por su simplicidad, de los concretos por la perfección. Por lo que el nombre de "Dios" significa a modo de lo que es perfecto y subsistente por sí, como también lo significa el nombre de "hombre". Luego, de la misma manera que el nombre de "hombre" lleva consigo no sólo la esencia, sino también el supuesto, pero indistintamente –de otra manera no se predicaría de los individuos–, así también el nombre de "Dios". Y por ello, de por sí puede suponer la persona y no necesariamente suponer por la esencia, según el modo de significar que el nombre tiene, pero solamente en razón de la simplicidad divina, en la que se identifican realmente la esencia y el supuesto.

RESPUESTAS

1. Ser generado significa una propiedad a modo de acto; ahora bien, el acto es propio de los supuestos solamente; en efecto, la humanidad no engendra, sino el hombre; y, por eso, cuando se dice "Dios engendra a Dios", la locución es absolutamente verdadera, ya que el acto sólo puede referirse al supuesto. Ahora bien, *referirse* y *distinguirse* sólo significan actos gramaticalmente hablando; por eso pueden referirse a la esencia y al supuesto: y, por esto, no se concede simplemente "Dios se distingue de Dios", con el fin de que la distinción no se refiera a la esencia; y, sobre todo, en cuanto que el nombre de "Dios" implica un supuesto indistinto, que sólo se distingue por la propiedad personal adjunta, como la paternidad o la filiación.

2. Aunque el nombre de "Dios" significa la esencia, sin embargo, de suyo supone el poseedor de esencia [*habentem essentiam*] y la realidad natu-

ral, incluso sin entender las personas que la fe distingue. Por lo tanto, puede suponer por la persona aunque no sea restringida por otra cosa. Y, dado que supone la persona de modo indistinto, por eso, en una locución puede estar por cualquiera de las personas, y así hace la locución verdadera. Por consiguiente, en esta proposición, "Dios engendra a Dios", Dios está en el sujeto en lugar del Padre, y Dios está en el complemento en lugar del Hijo.

3. El nombre de "Dios", propiamente hablando, ni es universal, ni es singular; pero parcialmente tiene razón de universal, a saber: que se predica esencialmente de varios supuestos; por lo tanto, lo que se predica de cada uno de los supuestos, se predica también de él mismo. Por otro lado, tiene razón de singular, por no multiplicarse con la multitud de los supuestos; en efecto, decimos que el Padre y el Hijo son un solo Dios, pero decimos que Sócrates y Platón son varios hombres. Y, por esta parte, el nombre de "Dios" tiene esta característica: que la negación y la afirmación se oponen contradictoriamente. Por lo tanto, de la misma manera que estas dos proposiciones no pueden ser a la vez verdaderas, "Sócrates corre y Sócrates no corre", así tampoco lo pueden ser éstas: "Dios genera, Dios no genera".

ARTÍCULO 3

Si Dios se ha engendrado a sí mismo como Dios o ha engendrado a otro Dios

OBJECIONES

1. Parece que ha engendrado: o bien a aquel Dios que es Él mismo, o bien a otro Dios. Pues lo idéntico y lo diverso dividen universalmente el ente. Ahora bien, "a sí mismo" implica identidad, en cambio, "otro" implica diversidad. Luego hay que decir que ha engendrado o bien a sí mismo como Dios, o bien a otro Dios.

2. Como se ha dicho en el artículo precedente, el nombre de "Dios" es llevado a suponer por la persona debido al añadido nocional. Es así que "otro" implica la distinción nocional. Luego el término "otro" hace que el nombre "Dios" designe la persona. Ahora bien, esta proposición es verdadera: "Dios ha engendrado a otra persona divina". Luego también ésta lo es: "Dios ha engendrado a otro Dios".

3. Parece que esta proposición es verdadera, “Dios se ha engendrado a sí mismo como Dios”. En efecto –como dice el Filósofo (*Metaphys*, VIII, 15)–, el mismo es uno en la sustancia, al igual que es uno en la cantidad. Mas como es única la grandeza del Padre y del Hijo, así también es única la sustancia. Luego, como se concede esta proposición: “Dios ha engendrado a un Dios igual”, también debe concederse ésta: “Dios ha engendrado al mismo Dios”. Por lo cual, de modo semejante debe ser concedida también ésta: “Dios se ha engendrado a sí mismo como Dios”, puesto que “a sí mismo” indica identidad.

4. Se examinan otras dos proposiciones: “ha engendrado a Dios, que es Dios Padre”, o “a Dios que no es Dios Padre”. Es evidente que esta proposición es falsa: “ha engendrado a Dios, que es Dios Padre”. En efecto, “que”, al ser relativo, da el segundo conocimiento de los supuestos. Ahora bien, el término “Dios”, al que se refiere, estaba por la persona del Hijo. Luego también el relativo supondrá la persona del Hijo. Es así que esta proposición es falsa: “el Hijo es Dios Padre”. Luego también lo es ésta: “Dios engendró a Dios que es Dios Padre”.

5. Parece que la proposición negativa también es falsa. Pues la negación hace referencia al término siguiente formal. Luego cuando se dice: “Dios ha engendrado a Dios, que no es Dios Padre”, con la negación se aparta del Hijo –indicado por el relativo–, el término “Dios”, que estaba puesto en el predicado, no sólo en cuanto al supuesto, sino en cuanto a la forma; y, así, la esencia divina será alejada del Hijo, lo que es falso.

SOLUCIÓN

El Maestro en el texto niega ambas premisas, porque “otro”, al señalar la diversidad, pone su forma sobre el término al que va añadido, puesto que es un adjetivo, y, de esa manera, se designará la diversidad en la forma de la divinidad. En cambio, “a sí mismo”, al ser relativo de identidad, hace referencia al supuesto mismo; y, así cuando digo: “se ha engendrado a sí mismo como Dios”, se pone la indistinción del supuesto entre el Padre y el Hijo; y, cuando se dice, “ha engendrado a otro Dios”, se pone la diversidad de la naturaleza; por lo que ambas han de ser negadas.

Pero hay algunos que hacen una distinción en esta proposición: “Dios ha engendrado a otro Dios”, ya que el término “otro” puede considerarse como sustantivo o como adjetivo. Si se considera como *adjetivo*, entonces la locución será falsa, ya que se establece una diversidad en el término “Dios”; pero si se toma como *sustantivo*, entonces la construcción será aposicional, y la locución será verdadera; el sentido será: “ha engendrado a otro Dios, que es Dios”. Ahora bien, dado que no se da el caso de sustantivar un adjetivo

en género masculino, y máxime, cuando se le añade un sustantivo, por ello, esa distinción no parece tener mucho valor; a no ser que, quizá, se sobreentienda este participio "ente", de modo que se diga: ha engendrado a otro ente Dios. Pero esto sería excesivamente forzado; por lo que hay que decir, con el Maestro, que ambas proposiciones son falsas.

RESPUESTAS

1. Lo idéntico y lo diverso dividen suficientemente al ente creado, pues, donde quiera que en las criaturas hay diversidad de supuestos, hay diversidad de esencia; pero, en Dios, en los diversos supuestos hay una sola esencia: por eso, ni le compete la identidad por la diversidad de supuestos, ni le compete la diversidad debido a la identidad de la esencia, sino solamente la unidad.

2. "Otro" implica la distinción en general, no más la distinción personal que la esencial. Por ello, cuando se añade a un término personal, lleva consigo la distinción personal; pero, cuando se añade a un término esencial, conlleva la diversidad de la esencia, de acuerdo con la exigencia de la forma de aquel término; ya que los términos, principalmente los sustanciales, reciben la diversidad y la pluralidad por parte de su forma.

3. "El mismo" significa la unidad en la sustancia; y, además de esto, al ser relativo y tener una articulación implícita, conlleva la unidad del supuesto, y mucho más, el pronombre "*se*" [a sí mismo] que es también un relativo recíproco, cosa que no es posible encontrar en el nombre "igual"; por esto, lo que se aduce como semejante, no lo es.

4. El Maestro distingue ambas proposiciones. En efecto, si cuando se dice: "Dios ha engendrado a Dios, que es Dios Padre", "Padre" es construido como aposición a "Dios", la locución es falsa, ya que entonces el término "Dios" está restringido a figurar por la persona del Padre; y el sentido será el siguiente: ha engendrado a Dios, que es el mismo Padre. De este modo, la afirmativa es falsa y la negativa verdadera. Pero si se entiende que los dos términos, a saber, "Dios" y "Padre", se unen no por aposición, sino de modo mediato, de manera que el sentido sea: ha engendrado a Dios que es Dios y Dios es Padre, entonces, la proposición afirmativa es verdadera y la negativa falsa.

Prepositino, sin embargo, dijo que ambas proposiciones son falsas, y que no son contradictorias por la diversa suposición del relativo "que". En efecto, en las proposiciones afirmativas, solamente se refiere al supuesto del antecedente, y, al suponer el antecedente por la persona del Hijo, se referiría a la persona del Hijo, de la que no es verdad decir que sea Dios Padre. Pero en la proposición negativa, el relativo hace referencia no sólo al supuesto,

sino también a la esencia. Por lo que sería necesario que este predicado "Dios Padre" estuviera alejado no sólo del supuesto del Hijo, sino también de la esencia; y, así, sería falsa.

Ahora bien, dado que, hecha esta distinción, aún tiene lugar la distinción del Maestro, y, sobre todo en las afirmativas; y, además, dado que no parece necesario que el relativo se refiera en las proposiciones negativas de modo diverso que en las afirmativas, a no ser quizá por la negación, lo propio de la cual es confundir el término y conseguir que éste sea tenido absolutamente (lo que, sin embargo, no se verifica en relación con lo que precede, sino solamente en relación a lo que sigue), por todo ello, la vía del Maestro parece más eficaz; y, de acuerdo con él, hay que conceder que ambas proposiciones pueden ser verdaderas y falsas; y de acuerdo con esta distinción, la solución a la cuarta objeción queda aclarada.

5. Cuando dos términos se contraen mediante la aposición, el término apuesto o añadido llega a ser como la forma de aquello a lo que está apuesto. Por lo tanto, si la proposición "ha engendrado a Dios que no es Dios Padre", es entendida aposicionalmente, la negación no alejará del Hijo la forma de la divinidad, sino la de la paternidad.

CUESTIÓN 2

A continuación se examina la predicación divina. Sobre este punto se plantean dos cuestiones: 1. Si es posible hacer una predicación en Dios mediante alguna proposición; 2. Si es posible que una persona sea predicada de la esencia.

ARTÍCULO 1
Si es posible formar una proposición respecto a Dios
(I q13 a12)

OBJECIONES

1. Parece que en Dios no es posible formar proposición alguna en la que alguna cosa se predique de Él. En efecto, la verdad del signo consiste en la conformidad del signo con lo designado. Es así que toda predicación se hace mediante alguna composición. Luego parece que ninguna verdadera predicación puede formarse en Él.

2. Dionisio (*De cael. hier.*, 2) dice que, en Dios, las negaciones son verdaderas afirmaciones "inadecuadas". Ahora bien, se llama "inadecuado" lo que no está ordenado de un modo debido y lo que no es conveniente. Es así que el desorden ofrece falsedad en las proposiciones. Luego parece que la conclusión es la misma que antes.

EN CONTRA, lo falso no puede subyacer bajo la fe. Es así que muchas proposiciones afirmativas son enunciadas por nosotros sobre Dios según nuestra fe, por ejemplo, que Dios es Trino y Uno. Luego parece que de Dios es posible formar una proposición verdadera.

Así mismo, según Boecio, ninguna proposición es más verdadera que aquélla en la que lo idéntico se predica de sí mismo. Es así que todo lo que hay en Dios se identifica realmente, ya que en Dios se identifica el poseedor y lo poseído, y "lo que es" [*quod est*] con aquello "por lo que es" [*quo est*], excepción hecha de que una persona no es la otra. Luego parece que pueden formarse proposiciones muy verdaderas sobre Dios.

SOLUCIÓN

La enunciación sigue a la aprehensión. Por lo que, cuando conocemos algunas cosas, es preciso que las enunciemos. Ahora bien, la aprehensión se produce de acuerdo con la capacidad del que aprehende: por eso las cosas que son simples, nuestro entendimiento las enuncia a modo de una cierta composición; y sucede lo contrario en Dios, quien conoce las realidades compuestas de modo simple; de ahí sucede que nuestro entendimiento forma sobre Dios proposiciones a modo de las realidades compuestas, de las que toma naturalmente el conocimiento.

RESPUESTAS

1. Nuestro entendimiento es deficiente en el conocimiento de la majestad divina; también, de modo semejante, la enunciación es deficiente en una significación perfecta: sin embargo, en ella hay verdad, en cuanto que el entendimiento, al formar la enunciación, toma dos cosas que son diversas en el modo y se identifican en la realidad. Por lo tanto, conforme a la diversidad de aspectos o razones, forma el predicado y el sujeto, y conforme a la identidad los compone.

2. Se dice que las proposiciones afirmativas son inadecuadas en Dios, porque ninguna de las cosas que son predicadas de Él lo significan del modo que es, sino del modo en que nuestro entendimiento, después de haber sido informado, lo recibe de las realidades creadas. Por lo tanto, es preciso que se entienda que los nombres predicados de Dios son predicados, después de haber sido apartados aquellos modos con los que son predicados de las criaturas. De ahí que Dionisio (*De div. nom.,* 7) enseñe a exponer todas las predicaciones divinas del modo siguiente: Dios es sabio y no es sabio –en esto, como en todas las demás predicaciones–, de modo que se diferencie en Él la sabiduría del sabio; pero es super-sabio, en cuanto que la sabiduría se encuentra en Él de un modo más noble que la significada por el nombre.

ARTÍCULO 2

Si la persona puede predicarse de la esencia

(I q39 a6)

OBJECIONES

1. Parece que la persona no puede predicarse de la esencia. En efecto, el predicado tiene razón de forma. Es así que la persona es el supuesto de la forma, o de la naturaleza. Luego la persona no tiene razón alguna para ser predicada de la naturaleza o de la esencia.

2. El predicado es siempre significado como inherente al sujeto. Es así que la persona no es significada como inherente a la esencia, sino, más bien, lo contrario. Luego la persona no puede ser predicada de la esencia.

3. Lo superior es predicado esencialmente de lo inferior, como hombre es predicado de Sócrates; ahora bien, Sócrates se predica de hombre con una predicación accidental; en efecto, el ser Sócrates es algo que acaece al hom-

bre. Es así que, de la misma manera que Sócrates es un supuesto de la naturaleza humana, así también el Padre es un supuesto de la naturaleza divina. Luego parece que esta proposición "Dios Padre" no es verdadera, a no ser, quizás, accidentalmente.

4. Como se ha dicho antes –en la cuestión 1, artículo 2–, este nombre "Dios", en lo que es de suyo, designa la persona. Ahora bien, esta proposición es falsa: "una única persona es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo". Luego también lo es ésta: "un único Dios es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo".

5. A su vez, parece que esta proposición también es falsa: "Dios es Trinidad". En efecto, nada se predica del hombre que no se predique de algún supuesto de hombre. Es así que la Trinidad ni se predica del Padre, ni del Hijo, ni del Espíritu Santo. Luego, por la misma razón, no puede decirse que Dios es Trinidad.

SOLUCIÓN

En Dios, la indiferencia entre la naturaleza y el supuesto es absoluta; por esto, no hay allí ni universal, ni particular; por eso, la esencia se predica verdaderamente de la persona, y así también a la inversa. Pero es verdad que, en cuanto al modo de significar, es más propia la proposición en la que se predica la esencia, que aquélla en la que se predica la persona, ya que el predicado se encuentra en lugar de la forma.

RESPUESTAS

1. Aunque la persona sea el supuesto, sin embargo, debido a la indiferencia del supuesto respecto a la naturaleza, la persona es de una simplicidad igual que la naturaleza; luego, de por sí se predican recíprocamente.

2. Con esto queda clara la solución a la segunda objeción: porque, en Dios, se identifican el poseedor y lo poseído.

3. En Dios, no hay nada accidental, ni hay en Él lo universal o lo particular; por eso no se dice en Él nada de modo accidental, ni a modo de consecuencia, como sucede en las criaturas; sólo se mira en Él el modo diverso de significar en cada caso.

4. El nombre "Dios", en cuanto es de suyo, aunque está por la persona, sin embargo, no está por una persona de modo distinto, sino más bien de modo indeterminado; ni la forma significada por el nombre de "Dios", por la que se le impone el nombre, es una propiedad personal, sino que es la naturaleza común. Por esto, la unidad significada por el adjetivo "uno", se refiere a la forma de la divinidad, y no al supuesto. Sin embargo, el nombre

de “persona” es impuesto por la propiedad personal, que es la forma significada por el término; de ahí que esta proposición sea falsa: “una sola persona es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo”; ya que con ella se significaría una personalidad de tres personas.

5. “Padre” supone una persona distinta, y de modo semejante “Hijo” y “Espíritu Santo”; pero el nombre de “Dios” supone la persona de modo indeterminado; y, precisamente, en razón de la indeterminación, puede predicarse de Dios algo que no se predica de ninguna de las personas distintas. Como también del hombre se dice que a ninguno de los singulares le conviene ser algo común, o como especie o como algo semejante. La razón de que muchas personas de hombres no puedan ser predicadas simultáneamente de este nombre “hombre”, es la siguiente: porque muchas personas no son un solo hombre, como muchas personas son un solo Dios y la Trinidad. Es por lo que se dice de modo conveniente: “Dios es tres personas”.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

“Dios Padre ha engendrado otro a sí mismo”. El Maestro soluciona de dos modos los problemas de esta frase. Primero, “sí mismo”, puede estar en caso ablativo, y, entonces, la proposición es absolutamente verdadera; y el sentido sería éste: Dios Padre ha engendrado a otro que Él, otro distinto de sí. Segundo, “sí mismo” puede estar en caso acusativo; y, entonces: o establece una simple relación, y así, de nuevo, es verdadera, pues se refiere a la identidad de la naturaleza, aunque será impropia; o establecerá una relación personal, y así, es falsa, ya que se refiere al mismo supuesto.

Sin embargo, es posible decir que, incluso si se refiere al mismo supuesto, en cierto modo será verdadera, pero será una locución enfática, de modo que el sentido sea éste: ha engendrado a otro semejante a sí; como dice el Poeta: “Obren los dioses sin mí de manera que yo no muera”.

DISTINCIÓN 5

ESENCIA DIVINA Y GENERACIÓN

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. *Si debe admitirse que el Padre engendró la esencia divina*. Responde que no.
   1. Si el Padre engendrase la esencia divina, ésta se comportaría relativamente a Él como engendrada; y así se opondría a Él y no lo constituiría.
   2. Si generase la esencia, sería generador de la realidad que Él mismo es.
   3. Si generase la esencia, Dios existiría por la realidad que engendra, puesto que por la esencia divina el Padre es Dios. Aquello que alguien genera no puede ser la causa de que exista el mismo generante.
2. *Si la esencia divina engendró al Hijo*. Responde que no, porque entonces el Hijo no sería divina esencia.
3. *Si la esencia engendró la esencia*. Responde que no, porque entonces habría dos esencias, pero no una y simplicísima realidad.
4. *Objeciones:*

   1ª Objeción: El Hijo es sabiduría de sabiduría, esencia de esencia, de modo que la divinidad del Hijo ha nacido de la naturaleza del Padre (San Agustín).

   Respuesta: esas palabras toman lo abstracto por concreto. Significan que el Hijo, que es sabiduría, que es divinidad, que es esencia, es del Padre.

   2ª Objeción: como el Hijo tiene esencia y naturaleza, ésta ha nacido; en el Hijo está la naturaleza engendrada de Dios, de modo que el nacimiento subsiste en la naturaleza unigénita (San Hilario).

   Respuesta: el sentido de tales palabras es que el Hijo no tiene algo si no ha nacido, o sea, si no lo ha tomado naciendo. Y éste, naciendo, tiene la naturaleza en sí subsistente del Padre, y por eso la naturaleza engendrada es idéntica a la generación recibida.

   3ª Objeción: La divina esencia engendró la esencia. El Hijo es de la sustancia del Padre, la cual es la sustancia del Espíritu Santo y del Hijo; pues de otro modo sería de la nada o de la sustancia creada. Luego la divina naturaleza o sustancia engendró al Hijo.

   Respuesta: el Hijo es del Padre, consustancial en la misma naturaleza con el Padre; pero la naturaleza misma o la sustancia no es ni generante ni engendrada. El Hijo, pues, ni es de la nada, ni es de una materia; asimismo el Hijo se dice que es de la esencia o naturaleza del Padre y de la ciencia del Padre, porque es con Él de la misma ciencia y esencia.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí se trata de saber: si el Padre ha generado la esencia divina, o ésta ha engendrado al Hijo; si la esencia ha generado la esencia, o ésta ni ha generado, ni ha sido generada.– Después de lo expuesto, se pregunta, si hay que conceder que el Padre ha generado la esencia divina, o que la esencia divina ha generado al Hijo, o la esencia ha generado la esencia; o, si la esencia divina no ha generado de ningún modo, ni ha sido generada. A todas estas disyuntivas, estando de acuerdo con los tratadistas católicos, afirmamos: que ni el Padre ha generado la esencia divina, ni la esencia divina ha generado al Hijo; ni la divina esencia ha generado la esencia. Aquí, con el nombre de "esencia" entendemos la naturaleza divina que es común a las tres personas y está toda entera en cada una de ellas.

Primera razón por la que esto es así.– No hay que decir que el Padre ha generado la esencia divina por esto: porque si se dijera que el Padre ha generado la esencia divina, la esencia divina se diría de modo relativo respecto al Padre, o se pondría como un relativo. Ahora bien, si se dijera de modo relativo o se pusiera como un relativo, no indicaría la esencia divina. En efecto, como dice San Agustín en el libro V *De Trinitate* (7, 8): "lo que se dice de modo relativo, no expresa sustancia".

Segunda razón.– Como Dios Padre es la esencia divina, si fuera su creador, sería evidentemente creador de esta realidad que es Él mismo; y así, la misma realidad se habría generado a sí misma; pero San Agustín –como hemos mostrado antes en la distinción 4–, niega esto.

Una tercera razón de más valor.– Si el Padre es el creador de la esencia divina, al ser Él la esencia divina y Dios, por el hecho de que genera, no sólo existe, sino que también es Dios. Así pues, de este modo, no lo que es engendrado es Dios por el Padre, sino que el Padre, por el hecho de que genera, no sólo existe, sino que también es Dios; y si es así, el generante no es la causa del generado, sino que el generado es la causa del generante, para que no sólo exista, sino también para que Dios sea. San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (1, 2), con un argumento semejante, prueba que el Padre no es sabio por la sabiduría que ha generado, puesto que si es sabio por ella, por ella existiría: "En efecto, en Él se identifica el saber con el ser. Porque, si en Él se identifica el saber con el ser, el Padre no es sabio por la sabiduría que ha generado. En efecto, ¿qué otra cosa decimos, cuando afirmamos que «en Él se identifica el saber con el ser», si no es que «existe por el hecho de que es sabio»? Luego lo que en Él es la causa de ser sabio, es también la causa de su existencia. Por consiguiente, la sabiduría que ha generado es para Él la causa de la sabiduría, y también la causa de la existencia. Ahora bien, nadie se

atreverá a decir que la sabiduría engendrada por el Padre es la causa por la que el Padre existe. Pues, ¿qué hay más insensato que eso?".

Por consiguiente, si el Padre ha generado la esencia por la que existe, la esencia que ha generado es para Él la causa del existir. Luego no ha generado aquella misma esencia por la que existe. San Agustín (*ibid.*) dice: "En aquella simplicidad, dado que el saber no es cosa distinta del ser, la sabiduría se identifica con la esencia". Por ello, lo que decimos de la sabiduría, lo afirmamos de la esencia. Por consiguiente, como no ha generado la sabiduría por la que es sabio, así tampoco la esencia por la que existe. En efecto, como es sabio por la sabiduría y poderoso por la potencia, así también Él existe por la esencia; y la sabiduría y la potencia se identifican con la esencia. Es, pues, evidente por lo expuesto que el Padre no ha generado la esencia divina.

Parece que Agustín se opone a esto.– Parece que es contrario a esto lo que San Agustín dice en el libro *De fide ad Petrum* (mejor, en *De f. et symb.*, 3, 4): "Cuando Dios ha engendrado al Verbo, Él engendró lo que Él mismo es; ni lo ha engendrado de la nada, ni de una materia hecha o creada, sino que ha engendrado de sí mismo lo que Él mismo es". También dice (*ibid.*): "Dios Padre, que de verdad quiso y pudo mostrarse a las almas que debían conocerlo, para mostrarse a sí mismo ha generado esto: a saber, lo que es Él mismo". He aquí que en estas palabras dice claramente que Dios Padre ha engendrado aquello que es Él mismo. Y lo que Él es, no es sino la esencia divina. Por lo tanto, parece que la esencia divina ha engendrado. Pero a esto respondemos que esas palabras han de ser entendidas de este modo: "el Padre por sí mismo ha engendrado aquello que Él mismo es", esto es, al Hijo, quien es lo que es el Padre; en efecto, lo que es el Padre, eso es el Hijo; pero el Hijo no es el mismo que es el Padre.

Expone las otras partes de la cuestión.– Tampoco hay que decir que la esencia divina ha engendrado al Hijo, porque, al ser el Hijo la esencia divina, el Hijo sería ya la realidad por la que es engendrado; luego idéntica realidad se generaría a sí misma. De este modo, también decimos que la esencia divina no ha generado la esencia. En efecto, al ser la esencia divina una realidad única y suma, si la esencia divina ha generado la esencia, la misma realidad se ha generado a sí misma; cosa que de ningún modo puede suceder. Luego el Padre sólo ha engendrado al Hijo y el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Qué cosas parecen ser contrarias a lo que se ha expuesto.– A las cosas que se han dicho, parece contrario lo que dice San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (1-2, 2-3): "Para Dios, el ser coincide con el saber; de ahí que el Padre y el Hijo sean simultáneamente una sola sabiduría, puesto que son una sola esencia; y, por separado, son sabiduría de sabiduría, como esencia de esencia". He aquí que con estas palabras (sabiduría de sabiduría y esencia de esencia), San Agustín dice claramente que la sabiduría ha generado a la

sabiduría, y la esencia a la esencia. Dice lo mismo en el libro *De fide ad Petrum* (2, 5): "Así cree que Cristo, Hijo de Dios, esto es, una de las personas de la Trinidad, es Dios verdadero, de manera que no se dude que su divinidad ha nacido de la naturaleza del Padre". Aquí es evidente que dice que la naturaleza del Hijo ha nacido de la naturaleza del Padre. También, en el libro XV *De Trinitate* (20, 38) afirma: "Se dice que el Hijo es consejo de consejo, voluntad de voluntad, como se dice sustancia de sustancia, y sabiduría de sabiduría". Aquí dice evidentemente que la sustancia ha sido generada de la sustancia, y la sabiduría de la sabiduría.

Determinación de las cosas que parecen ser contrarias.– Pero esto lo aclaramos de la manera siguiente: "la sabiduría es de la sabiduría y la sustancia es de la sustancia", esto es, el Hijo que es sabiduría, que es sustancia, es del Padre, que es la misma sabiduría y sustancia; y el Hijo, que es divinidad, ha nacido del Padre que es la naturaleza divina. Y, por decirlo más claramente, afirmamos que el Hijo, sabiduría, procede del Padre, sustancia. San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (1, 2) muestra que aquellos pasajes deben entenderse de este modo, cuando escribe: "El Padre mismo es sabiduría y se dice que el Hijo es sabiduría del Padre, del mismo modo que se dice luz del Padre; esto es, luz de luz; y ambos son una única luz. Del mismo modo, se entiende que el Hijo es sabiduría de sabiduría, <y esencia de esencia>, y ambos son una única sabiduría y una única esencia". Y una vez más (en el mismo libro VII, 3, 4): "Se dice que Cristo es poder y sabiduría de Dios (*I Cor.*, 1, 24), porque procede del Padre, que es poder y sabiduría; como Él es luz de la luz del Padre y Él es fuente de vida en el Padre que es fuente de vida. Por consiguiente, el Hijo que es sabiduría procede del Padre que es sabiduría; como el Hijo que es luz procede del Padre que es luz, y el Hijo que es Dios ha nacido del Padre que es Dios; de manera que cada uno de ellos es luz, cada uno es sabiduría, cada uno es Dios; pero, a la vez, son una sola luz, un solo Dios y una sola sabiduría". He aquí que San Agustín nos descubre claramente en qué sentido han de tomarse aquellas palabras y las palabras que les son semejantes, a saber, cuando se dice sustancia de sustancia o la sustancia engendró la sustancia.

Lo que parece contrario a esta explicación.– Parece también contrario a esta explicación lo que dice San Hilario en el libro IV *De Trinitate* (10): "El Hijo solamente tiene el haber nacido, la admiración por el honor del generado está en el honor del generante". Por consiguiente, dado que el Hijo tiene la esencia (pues, en Él está toda la esencia divina), parece que la misma esencia divina ha nacido. Y, una vez más, en el libro V (37) dice: "El nacimiento de Dios no puede no conservar la naturaleza de la que ha tenido origen. Pues no tiene una subsistencia distinta de la de Dios, aquello que no tiene un principio de subsistencia distinto al de Dios". He aquí que dice que el nacimiento de Dios ha tomado su origen de la naturaleza; y, así, parece que, con estas palabras y con las anteriores, la naturaleza de Dios ha sido generada y ha generado.

La naturaleza de Dios que permanece en su forma, tomó la forma natural y la debilidad corporal.– Y expresa esto más claramente en el libro IX *De Trinitate* (51): "Proclamamos que el Dios unigénito, mientras mantuvo la forma de Dios, permaneció en la naturaleza de Dios: no mezclamos la unidad de la forma de siervo con la naturaleza de la unidad divina. Además, no afirmamos que el Padre está en el Hijo con una relación corporal, sino que sostenemos que la naturaleza generada del Padre, la cual es de la misma naturaleza divina, toma la forma de la naturaleza y de la debilidad corporal. En efecto, la naturaleza de Dios no le había faltado, de modo que no existiera ya en Él, sino que la naturaleza de Dios, permaneciendo en Él, había recibido el humilde nacimiento terrenal, ejerciendo el poder de su ascendencia en la forma de lo humilde tomado". Por tanto, no sólo dice claramente que la naturaleza ha generado, sino también que la naturaleza ha sido generada y que la naturaleza ha asumido la naturaleza, cosa que es negada por muchos.

Así mismo, en el texto citado (*ibid.*, 53) dice: "¿Acaso es una afrenta para un Dios unigénito tener como Padre un Dios no generado, desde el momento en que el nacimiento unigénito desde el Dios ingenerado subsiste en una naturaleza unigénita?". He aquí que emplea el término naturaleza unigénita.

Cómo se han de interpretar las palabras de San Hilario.– Pero, dado que San Hilario quiere que estas palabras sean interpretadas rectamente, él mismo en el libro IV (*ibid.*, 14) dice: "La comprensión de las palabras hay que buscarla en las causas por las que se dicen: ya que la realidad no está sometida a la palabra, sino que la palabra está sometida a la realidad". Las palabras siguientes pueden ser interpretadas así: "El Hijo solamente tiene el haber nacido", esto es, en cuanto que es Dios, solamente tiene lo que ha recibido al nacer; y Él, al nacer, tuvo la naturaleza del Padre, en sí mismo subsistente.

Confirma la explicación por las palabras del mismo autor.– De ahí que también San Hilario, en el libro V (*ibid.*, 37), añada: "El generado tiene la misma naturaleza que aquél que lo ha engendrado; pero de modo que el nacido no sea el generante. En efecto, ¿cómo será Él mismo Padre, habiendo sido generado? Ahora bien, el que ha sido generado, subsiste con todos los atributos que ostenta en su totalidad el que lo ha engendrado, porque el que ha sido engendrado no procede de un principio distinto. Por eso, lo que subsiste en uno y lo que subsiste procedente de uno, no hacen referencia a otra cosa. De este modo, en la generación del Hijo, un Dios incorpóreo e inmutable sigue también a su propia naturaleza, al crear a un Dios incorpóreo e inmutable; y el nacimiento perfecto de un Dios incorpóreo e inmutable, no abandona su naturaleza, procedente de un Dios incorpóreo e inmutable. Por consiguiente, entendemos que la naturaleza divina subsiste en Él, puesto que Dios está inserto en Dios; y, aparte de éste que es Dios, ningún otro Dios existe: ya que Él es Dios y Dios está en Él". En consecuencia, se enseña que la

verdad de la naturaleza de Dios Padre está en Dios Hijo, cuando se entiende que Dios está en éste que es Dios. En efecto: uno está en el uno, y uno procede de uno.

Se lee que el Padre ha generado al Hijo de su sustancia y se dice que el Hijo es Hijo de la sustancia del Padre.– También se dice –y se lee frecuentemente en la Sagrada Escritura–, que el Padre, de su sustancia, ha engendrado al Hijo. De ahí que San Agustín, en el libro *De fide ad Petrum* (2, 10) diga: "El Padre, Dios no engendrado de ningún Dios, engendró de su propia naturaleza y sin inicio al Hijo, Dios, igual a Él, y lo engendró coeterno con la misma divinidad con la que Él es naturalmente eterno". He aquí que San Agustín dice que el Hijo ha sido engendrado de la naturaleza del Padre. La naturaleza, pues, del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo es una. Por consiguiente, si el Hijo ha sido engendrado de la naturaleza del Padre, el Hijo ha sido engendrado de la naturaleza de las tres personas.

El mismo San Agustín también, en el libro XV *De Trinitate* (19, 37) dice que Cristo es Hijo de la sustancia del Padre y engendrado de la sustancia del Padre; al comentar aquellas palabras del Apóstol que habla de Dios Padre: "Quien nos liberó del poder de las tinieblas y nos trasladó al reino del Hijo, su amor" (*Col*., 1, 13). Dice San Agustín: "Lo que está escrito: «del Hijo, su amor», no tiene otro sentido que éste: de su Hijo predilecto, del Hijo, sustancia suya. Sin duda, el amor del Padre, el cual está inefablemente en la naturaleza de Dios, no es otra cosa más que la misma naturaleza y sustancia, como hemos dicho frecuentemente y no nos arrepentimos de repetirlo frecuentemente. En consecuencia, «el Hijo, su amor», no es otro distinto de aquél que ha sido engendrado de su sustancia". He aquí que San Agustín dice que su Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre y es el Hijo en la sustancia del Padre.

También el mismo San Agustín, en el libro II *Contra Maximinum* (14, 2) dice que la sustancia de Dios ha engendrado al Hijo y afirma que el Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre, expresándose así: "Vosotros, llenos de pensamientos carnales, no pensáis que la sustancia de Dios ha engendrado de sí misma al Hijo, sin padecer, como la sustancia de la carne padece cuando engendra. Vosotros, «al desconocer las Escrituras y la potencia de Dios» (*Mt.*, 22, 29), de ningún modo pensáis en el verdadero Hijo de Dios, si afirmáis que no ha nacido de la sustancia del Padre. En efecto, aún no era Hijo del hombre, y, entregándolo Dios, fue hecho Hijo de Dios, nacido de Dios por gracia, no por naturaleza. ¿Acaso, quizá, si no era Hijo del hombre, era ya una criatura y luz convertida en Hijo, con la intervención de Dios? Nada de esto. Luego, o nació de la nada o nació de alguna sustancia. Ahora bien, para que no creamos que vosotros pensáis que el Hijo de Dios ha nacido de la nada, afirmáis que vosotros no decís que el Hijo de Dios ha nacido de la nada. Luego ha nacido de alguna sustancia: y, si no ha nacido de la sustancia del Padre, decid de cuál ha nacido. No la encontráis. Por consiguiente, no os arrepintáis de confesar con nosotros que el Hijo unigénito de Dios, Jesucristo, ha nacido de la sustancia del Padre".

Así mismo, en el mismo libro (*ibid.*, 14, 3) se lee: “Sin duda, está escrito (*1 Jn.*, 5, 20): «Para que estemos en su verdadero Hijo», Jesucristo. Por consiguiente, decidnos, si este verdadero Hijo de Dios, distinto por cualquier propiedad de los que son hijos por gracia, ha nacido de alguna sustancia o de ninguna. «No afirmo –dices– de ninguna, para no decir de la nada». Luego ha nacido de alguna sustancia. Pregunta: ¿de cuál? Si no es de la sustancia del Padre, busca otra. Si no encuentras otra, reconoce la sustancia del Padre y confiesa que el Hijo es consustancial al Padre”.

Y en el mismo libro (*ibid.*, 14, 4): “Confieso que Dios Padre ha engendrado de modo absolutamente incorruptible; y ha engendrado lo que Él mismo es. Así mismo, afirmo ahora, lo que ha de repetirse insistentemente: o el Hijo de Dios ha nacido de alguna sustancia, o de ninguna. Si de ninguna, luego de la nada, cosa que vosotros ya no decís. Ahora bien, si de alguna, pero no de la sustancia del Padre, no es verdadero Hijo. Pero si ha nacido de la sustancia del Padre, el Padre y el Hijo son de una sola e idéntica sustancia”. “Por otro lado, vosotros queréis que el Hijo no ha nacido de la sustancia del Padre; que no ha nacido de la nada, ni de materia alguna, pero concedéis que ha nacido del Padre. Y no veis –cuán necesario es– que quien no ha nacido de la nada, ni de alguna otra realidad, sino que ha nacido de Dios, no puede haber nacido si no es de la sustancia de Dios, y sólo puede ser lo que es Dios, del que es; esto es, Dios ha nacido de Dios: ya que no fue distinto antes, sino que ha nacido de Dios con una naturaleza coeterna” (*ibid*., 2).

Haciendo un resumen de las cosas expuestas, aclara en qué sentido han de tomarse.– Con estas premisas, parece que hay que asentir a las siguientes proposiciones: la sustancia divina ha engendrado al Hijo; el Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre; y que es de Dios con una naturaleza coeterna; y que el Padre ha engendrado lo que Él mismo es. Ahora bien, lo que Él mismo es, es la esencia divina; y, en este sentido, puede pensarse que la esencia divina ha engendrado. Estas palabras nos impulsan vivamente a preguntar cómo han de ser interpretadas: yo preferiría más escuchar su interpretación de otros antes que transmitirlas yo personalmente. Sin embargo, para expresarme sin prejuicio y sin temeridad, aquellas proposiciones pueden tomarse en este sentido: “es de Dios con una naturaleza coeterna”, esto es, el Hijo, coeterno al Padre es de Dios, de manera que es la misma naturaleza juntamente con Él, o es de la misma naturaleza.

Y San Agustín confirma este sentido, añadiendo en el mismo pasaje (*ibid.*, 2) y como explicando lo que había dicho. En efecto, después de haber escrito “es de Dios con una naturaleza coeterna”, añade: “El Hijo no es algo distinto de aquello de lo que es, esto es, es de una sola e idéntica sustancia”. Que esta interpretación ha de hacerse de las palabras antes expuestas, lo manifiesta después de modo bastante más claro en el mismo libro *Contra Maximinum* (*ibid.*, 2) al decir: “Esta Trinidad es de una sola e idéntica sustancia, ya que el Hijo ni es de alguna materia ni de la nada; sino que es de aquello de lo que ha sido generado; y así mismo, el Espíritu Santo ni es de alguna materia ni de la nada, sino que es de allí de donde procede”. Evidentemente, con estas palabras muestra

claramente que se dice “que el Hijo es de la sustancia del Padre”, por esta razón: porque ha sido engendrado del Padre, de manera que es de la misma sustancia que Él; y que “el Espíritu Santo es de la sustancia del Padre y del Hijo”, ya que procede de ambos, de modo que es de la misma sustancia.

El Hijo y el Espíritu Santo no son de la nada, sino de algo, pero ese algo no es materia.– Se ha mostrado también con aquellas palabras que el Hijo y el Espíritu Santo no son de la nada, sino de alguna cosa; y, sin embargo, no son de alguna materia. De ahí también que San Hilario, en el libro XII *De Trinitate* (25), diga: “El Dios Unigénito, al haber nacido, da testimonio del Padre como autor; como ha nacido del que permanece, no ha nacido de la nada; y como ha nacido antes que el tiempo, al nacer, precede a todo sentido”. Aquí, se dice claramente que el Hijo no ha nacido de la nada.

De modo semejante, hay que decir que el Espíritu Santo no es o no procede de la nada, ya que “el Hijo ha nacido de la sustancia del Padre” (San Agustín, *De f. et symb.*, 4, 6), esto es, ha nacido del Padre, con el que es de la misma sustancia y es la misma sustancia que el Padre. Y también hay que tomar en este sentido esta proposición: “El Padre ha engendrado lo que es Él mismo” (*De f. et symb.*, 5-7, y 9); esto es, al Hijo que es lo que es el Padre. Y que esto debe ser interpretado así, lo aclara San Agustín cuando, en el libro I *Contra Maximinum* (18) dice: “El Padre ha engendrado lo que Él es: de otro modo, si el Hijo no es lo que es el Padre, no es verdadero Hijo”.

Así mismo, “la sustancia de Dios ha engendrado al Hijo”, esto es, el Padre sustancia ha engendrado al Hijo que es la misma sustancia y de la misma sustancia: que esta interpretación es correcta, lo muestra San Agustín cuando, en su obra *Contra Maximinum* (II, 15, 3) dice: “Cuando dices: «el Espíritu ha engendrado al Espíritu», di así: «el Espíritu ha engendrado un Espíritu, de la misma naturaleza o sustancia». Y cuando dices: «Dios ha engendrado a Dios»; así di también: «Dios ha engendrado a Dios de la misma naturaleza o sustancia». Si crees esto y lo afirmas, no serás acusado en adelante sobre esta cuestión”. Con esta exposición, se aclara cómo deben ser interpretadas las cosas previamente dichas.

De modo semejante, “el Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre”, o “el Padre ha engendrado al Hijo de su naturaleza o esencia”, esto es, de por sí la naturaleza y la esencia han engendrado al Hijo de la misma naturaleza y esencia, y quien es la misma naturaleza y esencia. Del mismo modo, explica esta proposición: “el Hijo de la sustancia del Padre”, esto es, quien es sustancia con el que el Hijo es la misma sustancia, ya que el Hijo es consustancial al Padre. Este sentido es corroborado con las palabras de San Agustín, quien en el libro VII *De Trinitate* (6, 11) dice: “Decimos que las tres personas son de la misma esencia, o que son una única esencia. Pero no podemos decir que las tres personas han sido formadas de una misma esencia; como si en la Trinidad fuera una cosa la esencia y otra cosa la persona”. Con estas palabras se muestra que no hay que decir que la persona es formada de la esencia, a no ser en el sentido expuesto antes. Este

sentido está consolidado también en el texto que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (13, 22), escribe: “De la misma manera que nuestra ciencia es diferente de la ciencia divina, así también, nuestro verbo, nacido de nuestra ciencia, es desemejante en extremo al Verbo de Dios, nacido de la esencia del Padre; como si yo dijera, de la ciencia o sabiduría del Padre”. Incluso, lo siguiente es más claro: del Padre que es esencia, del Padre que es sabiduría, del Padre que es ciencia. Con esta interpretación: “Con toda justicia se dice que el Verbo de Dios, Hijo unigénito del Padre, semejante e igual en todo al Padre, es Dios de Dios, luz de luz, sabiduría de sabiduría, esencia de esencia: puesto que es todo lo que el Padre es, pero, no es el Padre, ya que uno es el Hijo y el otro es el Padre” (*ibid.*, 14, 23).

Por qué el verbo del Padre es Hijo por naturaleza.– El Hijo unigénito de Dios es Hijo por naturaleza, porque es de la misma naturaleza y su naturaleza se identifica con la del Padre. De ahí que San Hilario, al hablar de Cristo, en el libro *De Trinitate* (V, 37) diga: “Es hijo por naturaleza, porque tiene la misma naturaleza que aquél que le ha engendrado”.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí el Maestro plantea la cuestión sobre los nombres que significan la esencia en abstracto: si alguno de ellos puede relacionarse con la generación como sujeto o como término. Sobre este punto, hace tres cosas. Primero, plantea la cuestión; segundo la determina, en el texto que empieza: “A todas estas disyuntivas, estando de acuerdo con los tratadistas católicos, afirmamos”. Tercero, consolida su determinación en el pasaje que empieza: “No hay que decir que el Padre ha generado la esencia divina por esto”. Esta parte, es dividida en dos. En la primera, muestra que la esencia divina no se encuentra como *término* respecto a la generación, de modo que pueda decirse generada; en la segunda indica que no se encuentra como *sujeto* respecto a la misma generación, de manera que pueda decirse generante, en el pasaje que empieza: “Tampoco hay que decir que la esencia divina ha engendrado al Hijo”. Vuelve a dividirse la primera en dos partes. En la primera aduce la prueba; en la segunda, excluye lo contrario, en el pasaje que empieza: “Parece que es contrario a esto, lo que San Agustín dice”.

El primer punto lo muestra de tres modos: primero, porque todo lo que en Dios genera algo, se dice en relación a la cosa generada, y no a la inversa. De suerte que si el Padre genera la esencia divina, la esencia se dice de modo relativo al Padre, y así no significaría la sustancia, según San Agustín. Segundo, el Padre es la esencia divina. De suerte que si el Padre generara la esencia divina, el Padre generaría lo que Él mismo es, lo que no puede ser, según San Agustín en el pasaje que dice: “Dios Padre, al ser la esencia divina, si fuera su creador, sería evidentemente creador de esta realidad que es Él

mismo”. Tercero, el Padre tiene el ser mediante la esencia divina. De suerte que si el Padre generase la esencia divina, el Padre tendría el ser mediante aquello que ha sido engendrado por Él mismo; pero, más bien, parece lo contrario; y esto lo dice San Agustín, en el pasaje que empieza: “Si el Padre es el creador de la esencia divina, al ser Él la esencia divina y Dios, por el hecho de que genera no sólo existe, sino que también es Dios”.

“Tampoco hay que decir que la esencia divina ha engendrado al Hijo”. Aquí prueba la otra parte de la cuestión: que la esencia no es el supuesto de la generación. Y lo prueba de dos modos, a saber, que ni la esencia genera a la esencia, y que ni la esencia engendra al Hijo. La divide en dos partes: en la primera, expone las pruebas de ambas proposiciones; en la segunda, muestra lo contrario, en el pasaje que empieza: “A las cosas que se han dicho, parece contrario lo que dice San Agustín”. Esta parte es dividida en dos: primero, aduce las pruebas contrarias que muestran que la esencia genera la esencia; en la segunda, muestra que la esencia genera al Hijo, en el pasaje que empieza: “También se dice –y se lee frecuentemente en la Sagrada Escritura–, que el Padre, de su sustancia ha engendrado al Hijo”. Sobre lo primero, hace dos cosas: primero, objeta mediante testimonios de autoridad de San Agustín; segundo, mediante los testimonios de San Hilario, en el pasaje que empieza: “Parece también contrario a esta explicación lo que dice San Hilario”. Ambas partes se dividen en objeción y solución. Semejantemente también la parte siguiente se divide en objeción y solución.

CUESTIÓN 1

Para la comprensión de esta parte se plantean tres problemas. Primero, si la esencia se comporta respecto a la generación como generante. Segundo, si se comporta como aquello de lo que es la generación. Tercero, si la esencia se comporta como aquello que es término de la generación.

Sobre el primer problema se plantean dos cuestiones: 1. Si la esencia genera; 2. Concedido que no genera, se pregunta si la misma respuesta se aplica a todos los demás nombres esenciales.

ARTÍCULO 1

Si la esencia genera

OBJECIONES

1. Parece que la esencia genera. En efecto, la oposición entre afirmación y negación es mayor que la oposición relativa. Ahora bien, la oposición relativa, en Dios, consigue que una persona no sea la otra. Luego la contradicción conseguirá esto con más razón. Es así que la persona del Padre es generante. Luego si la esencia no genera, el Padre no será esencia; lo que es imposible.

2. Todo lo que se predica de alguna cosa, puede suponer por ella. Es así que la esencia se predica, y con toda verdad, del Padre. Luego puede suponer por el Padre, y así, puede recibir la predicación del Padre. Consecuentemente puede concederse que la esencia genere.

3. Si la esencia es el Padre, en tal caso la esencia es el Padre del Hijo. Es así que, los relativos se convierten. Luego también el Hijo será Hijo de la esencia. Luego la esencia genera.

4. La esencia es una realidad que genera. Es así que la realidad que genera es generante. Luego la esencia es generante.

5. Al igual que la esencia se refiere a la persona, así se refiere la persona a la esencia. Es así que los atributos de la esencia, como la potencia, la bondad, etc., se predican de la persona. Luego las propiedades de la persona se predican de la esencia. Consecuentemente puede decirse que la esencia es generante.

EN CONTRA, están las razones que da el Maestro.

SOLUCIÓN

En las criaturas, los actos son de los supuestos; y la esencia no obra, sino que es el principio del acto en el supuesto. En efecto, la humanidad no engendra, sino Sócrates en virtud de su naturaleza. Por otro lado, en las criaturas, la esencia se diferencia realmente del supuesto; y, por ello, propiamente, ningún acto se predica de la esencia, si no es causalmente. En cambio, en Dios, la esencia no se diferencia realmente del supuesto, sino sólo según la razón, o en cuanto al modo de significar: ya que el supuesto es distinto y la esencia es común. Por esto, en Dios, todas las cosas que se predican del supuesto –no según el modo con el que se diferencia de la esencia–, se predi-

can también de la esencia: pues decimos que la esencia crea, gobierna y cosas semejantes.

Sin embargo, el acto que se dice del supuesto según el modo por el que se diferencia de la esencia, no puede predicarse de la esencia; y de esta índole es el acto de generar que se predica del supuesto del Padre, según el cual es distinto del supuesto del Hijo. Por lo tanto, no se ha de conceder que la esencia genere, sino que el Padre genera en virtud de la esencia o naturaleza. De ahí que también Damasceno (*De fide*, I, 8) diga que la generación es obra que resulta de la naturaleza divina.

RESPUESTAS

1. Se dice que *afirmación y negación* se oponen máximamente, porque en ellas no está implicada conveniencia alguna; en los opuestos *privativos* hay una conveniencia en cuanto al sujeto, porque son aptos naturalmente para actuar acerca de lo mismo; por otro lado, en los contrarios *relativos* también hay conveniencia en cuanto al género, puesto que están en el mismo género. Por lo tanto, en ambas oposiciones, los dos extremos son significados a modo de ente y de una cierta naturaleza. Ahora bien, aquello en lo que se encuentra algo no mezclado con lo contrario, es el máximo y el primero en aquel género, y es la causa de todos los otros; por esto, la oposición de afirmación y negación, a la que no se mezcla conveniencia alguna, es la primera y la máxima oposición y, a la vez, la causa de toda oposición y distinción; por esto, hay necesariamente que incluir en cualquier otra oposición la afirmación y la negación, como lo primero está incluido en lo posterior.

Por lo tanto, en otras oposiciones se requieren más cosas que en la oposición contradictoria, ya que son añadidas a la oposición contradictoria. Por lo tanto, no es necesario que, si la *contrariedad* sólo se encuentra realmente en las diversas cosas, la afirmación y la negación se encuentren realmente en las diversas cosas; aún más, es suficiente incluso la distinción de razón para la afirmación y la negación, puesto que –como se ha dicho–, cualquier distinción incluye afirmación y negación: y es justo la distinción de razón la que está entre la esencia y la persona.

Pero los opuestos relativos, a veces exigen diversidad o distinción real; y de este género son los relativos que distinguen las personas divinas; otras veces, requieren sólo distinción de razón; como cuando se dice: lo idéntico a lo idéntico, idéntico es; esto se explicará mejor en el tratado de las relaciones, distinción 26, cuestión 2, artículo 1.

2. La esencia no se predica del supuesto en razón del modo de significar en ambos, sino en razón de la no diferencia o indistinción según la realidad,

debido a la simplicidad de la naturaleza divina, y, por ello, no tiene que suponer necesariamente al Padre.

3. Cuando se dice: “La esencia es el Padre”, esta locución tiene dos sentidos: “Padre” puede tomarse como adjetivo, de modo que ponga su forma junto a la esencia; y así es falsa, porque las propiedades no determinan la esencia. O puede tomarse como sustantivo, y, entonces, “Padre”, puesto en el predicado, supone por la persona del Padre; y así la proposición es verdadera; y no hay necesidad de que se produzca una conversión de este modo: “Luego el Hijo es Hijo de la esencia”, sino, “Luego el Hijo es Hijo del Padre, que es la esencia”.

4. Cuando se dice que la esencia es una cosa generante, el término “cosa” puede suponer por la esencia o por la persona. Si designa la esencia, la proposición es falsa, porque así el adjetivo pondría su forma en la esencia. Pero si el término “cosa” está por persona, así es verdadera; por lo que la consecuencia no es ésta: “Luego, la esencia es generante”, ya que entonces la forma del adjetivo no se pondrá sobre la misma cosa.

5. Como la esencia y la persona se diferencian en el modo de significar, lo que se predica de la persona en razón del modo de significar, según que se distingue de la esencia, no se predica de la esencia: es lo que ocurre con los términos generante y generado. Y de modo semejante sucede también con la esencia; en efecto, lo que se predica de la esencia en razón del modo de significar, por el que se diferencia del supuesto distinto, no se predica del supuesto; por decirlo así: la esencia es común a las tres personas, pero no puede decirse de una de ellas.

ARTÍCULO 2

Si el acto de generar se predica de alguno de los nombres esenciales

(I q39 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el acto de generar no se predica de ninguno de los nombres esenciales. En efecto, de la misma manera que las tres personas son una sola esencia, así también son un solo Dios. Es así que, según la razón del Maestro, no puede decirse que la esencia genere, para que no se denote la

distinción de la esencia. Luego, de modo semejante, no puede decirse: Dios genera, para que no se siga la pluralidad de dioses.

2. La persona, la hipóstasis y la sustancia no se dicen de modo relativo. Es así que, según el Maestro, no puede decirse que la esencia genera, puesto que no se dice de modo relativo. Luego, de modo semejante, tampoco la persona o la hipóstasis.

3. Estos nombres: naturaleza, bondad y semejantes, son abstractos al igual que lo es la esencia. Así pues, si la esencia, debido al modo de significar en abstracto, no puede generar, luego, parece que los demás tampoco.

EN CONTRA, están los testimonios de autoridad en el texto.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el cuerpo del artículo precedente, el generar conviene propiamente al supuesto, en cuanto distinto; por eso, cuanto más se aproxima el nombre al supuesto distinto, tanto más verdaderamente puede predicarse de Él el acto de generar. Por lo tanto, esta proposición es sumamente propia: "El Padre engendra", ya que el nombre de "Padre" es impuesto por la propiedad diferenciante. De modo semejante se puede decir: "la persona engendra", ya que el nombre de "persona" es impuesto por una propiedad común, que se llama personalidad. Y, como consecuencia, se dice con menos propiedad: "Dios engendra", porque, aunque el término Dios lleve consigo el supuesto, sin embargo, no encierra el supuesto distinto; ni el nombre es impuesto por una propiedad diferenciante, sino que es impuesto por la esencia común. Ahora bien, en todos los nombres abstractos hay un orden: ya que unos expresan orden al acto, como la virtud, la bondad, la luz, la naturaleza y otros semejantes; y, dado que los actos son propios de los supuestos, por esto, en ellos se dice que la sabiduría genera, o que la naturaleza genera; sin embargo, locuciones de este género no han de ser desarrolladas, sino piadosamente entendidas.

Pero, hay otros nombres que no indican orden a la operación, sino que sólo son impuestos según que la razón de nombre se impone en base al acto de subsistir [*substandi*], como la sustancia. Por lo que el nombre de "sustancia" se acerca aún a la razón de supuesto; sin embargo, el nombre de "esencia" está absoluta y totalmente alejado de la razón de supuesto; por eso en grado mínimo puede decirse que la esencia genera. Pero si se encontrara esta expresión, entonces habría que explicarla así: "la esencia genera", o sea, el Padre, que es esencia.

RESPUESTAS

1. El nombre de "Dios" incluye en sí el supuesto de modo indeterminado y, en razón de aquello por lo que el nombre es impuesto, incluye en sí la naturaleza. Por lo tanto, en razón del modo de significar, es como intermedio entre la esencia y la persona distinta; y, por esto, ni le es incompatible el modo de la esencia en razón de la indeterminación, ni el modo de la persona distinta en razón del supuesto; y de ahí que pueda decirse "Dios engendra" y "Dios es común a las tres personas".

2. En Dios lo relativo se dice de muchos modos: el relativo más propio es el que hace referencia a otra cosa de acuerdo con lo que su nombre indica, como "Padre". Otro relativo es el que sigue a la relación o causa, como "generación" y "engendrar". Otro el que lleva consigo la relación, como "Trinidad" implica las tres personas distintas por la relación; y el nombre de "persona" incluye en sí la relación diferenciante. Finalmente, puede llamarse relativo, en cuanto que es puesto por la relación misma, como "Dios", y también algunos nombres abstractos; y la razón de esto último se ha expuesto en el cuerpo del artículo.

3. El nombre de esencia es más abstracto que los nombres de bondad o sabiduría: pues, aunque todos ellos hacen igualmente abstracción del supuesto, sin embargo, la esencia hace, además de eso, abstracción del acto; en cambio, la bondad y la sabiduría indican orden al acto.

CUESTIÓN 2

A continuación, se trata de averiguar si la esencia se relaciona con la generación, como aquello de lo que procede la generación. Sobre este punto se plantean dos cuestiones: 1. Si el Hijo es engendrado de la sustancia del Padre; 2. Si el Hijo procede de la nada.

ARTÍCULO 1

Si el Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre

(I q41 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no ha sido engendrado "de" la sustancia del Padre. En efecto, toda preposición es transitiva. Es así que la transición exige diversidad o distinción. Ahora bien, como el Hijo no se distingue de la esencia del Padre, no puede decirse que es nacido "de" su esencia.

2. De la misma manera que la naturaleza humana se comporta respecto a Sócrates, así también se comporta la esencia divina respecto al Hijo. No puede decirse que Sócrates proceda de la esencia humana. Luego tampoco que el Hijo procede de la esencia del Padre.

3. La preposición "de" indica siempre orden. Es así que, entre el Hijo y la esencia no hay orden: ni de tiempo, ni de naturaleza, puesto que la esencia no es la que genera, sino el Padre; y tampoco hay orden de causalidad. Luego parece que el Hijo, de ningún modo, es de la esencia del Padre.

4. Si se objeta que esto se dice, debido a la consustancialidad del Hijo respecto al Padre, se puede replicar: como la esencia del Padre es la esencia del Hijo, así toda la esencia del Hijo está en el Padre. Luego, por la misma razón, puede decirse que el Padre es de la sustancia del Hijo, y viceversa.

EN CONTRA, están los testimonios de autoridad expuestos en el texto.

SOLUCIÓN

La preposición "de", en el sentido latino *de*, indica propiamente principio y consustancialidad; en cambio, la preposición "de", en el sentido latino *ex*, designa sólo el orden de principio. Por lo tanto, todo lo que se dice que es de [*de*] alguna cosa, es también de [*ex*] alguna cosa, pero no sucede a la inversa, como se dice más adelante, en la distinción 36. Por lo tanto, la preposición "de" [*ex*], unas veces, indica sólo un orden de tiempo, como, del [*ex*] amanecer se produce el día; otras veces, indica el orden del principio agente, como, los artefactos son del [*ex*] artífice; otras principio material, como el cuchillo es de [*ex*] hierro. En cambio la preposición "de" [*de*], al denotar consustancialidad, siempre indica: o principio material, como en la frase el cuchillo es de [*de*] hierro; o un agente consustancial, como decimos que el hombre como hijo es generado de [*de*] su padre, puesto que es una

generación que se realiza mediante la separación de la sustancia. Y según este modo se dice que el Hijo es del [*de*] Padre y de [*de*] la esencia del Padre: ahora bien, se trata del Padre como del generante, y de la esencia como del principio comunicado de generación. Por lo tanto, también se aproxima a la semejanza según la materia, si se aparta de la materia todo lo que hay de imperfección en ella, y si de las condiciones de la materia solamente queda ésta: que permanezca en la cosa y que la cosa subsista mediante ella; y, sobre todo, la cosa producida por el arte, la cual está en el género de la sustancia por su materia, y no por su forma, como dice el Comentador (*In de an.,* II, comm. 4).

RESPUESTAS

1. La preposición "de" [*de*] –como se ha explicado–, indica consustancialidad y orden al principio; la consustancialidad hace referencia a la esencia; y el orden, por cuya razón es transición, hace referencia a la persona generante: en efecto, no decimos que el Hijo es de [*de*] la esencia, sino que es de [*de*] la esencia del Padre; por eso, no hay necesariamente que distinguir el Hijo de la esencia, sino del Padre.

2. De modo semejante se dice que Sócrates nace de la naturaleza del padre o de la sustancia, como el Hijo de Dios; sin embargo, de modo diferente: porque el Hijo de Dios es de toda la sustancia del Padre, pero Sócrates es de parte de la sustancia.

Y en cuanto al otro aspecto: porque Sócrates subsiste, no sólo por la esencia, sino también, por la materia, por la que la naturaleza humana es individualizada en él. Sin embargo, el Hijo de Dios subsiste mediante la esencia del Padre, puesto que la esencia del Padre no es parte del Hijo, sino todo lo que es el Hijo.

3. A la tercera objeción se le responde como a la primera.

4. No se denota en esa objeción sólo la consustancialidad, sino también el orden al principio, que no se salva si se dijera: "El Padre es de [*de*] la esencia del Hijo".

ARTÍCULO 2
Si el Hijo es de la nada

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo es de [*ex*] la nada. En efecto, se dice que es de la nada lo que no es de una materia preexistente. Es así que el Hijo es tal, ya que no es de alguna cosa, como de la materia. Luego etc.

2. Todo lo que sólo tiene el ser por otro, es de suyo un *no ente*, dado que entre el ser y el no ser, no hay intermedio. Es así que el Hijo tiene solamente el ser por el Padre. Luego de por sí tiene el no ser. Ahora bien –según Avicena (*Metaphys*, VII, 7)–, todo ente de ese género es de la nada. Luego el Hijo es de la nada.

EN CONTRA, todo lo que procede de la nada es creado. El Hijo es increado. Luego etc.

Así mismo, según Damasceno (*De fide*, I, 3), todo lo que es de la nada, es convertible en la nada. El Hijo no es tal. Luego etc.

SOLUCIÓN

Hay diferencia entre decir que algo no es de [*ex*] una cosa y que algo es de [*ex*] la nada. En efecto, cuando se dice que no es de una cosa, como de materia, no se pone nada; y esto, conviene al Hijo de Dios. Pero, cuando se dice que es de la nada, permanece afirmado el orden a la nada. Ahora bien, una cosa tiene orden a la nada de dos modos: con orden temporal y con orden natural. Tiene el orden temporal, ya que antes fue *no ente,* y después es *ente*; y esto no conviene a lo que es eterno. Tiene el orden natural, cuando alguna cosa tiene el ser dependiendo de otro: esa, por su parte, sólo tiene el *no ser*, ya que todo su ser depende de otro; y, lo que uno tiene por sí mismo, precede naturalmente a lo que tiene de otro. Por eso, suponiendo que el cielo y otras cosas de su género hayan sido desde siempre, sin embargo, aún es verdad decir que son de la nada –como prueba Avicena–. Ahora bien, de ninguno de estos dos modos el Hijo tiene orden a la nada; en efecto, ni tiene el orden de tiempo, ya que es eterno; y ni tiene el orden de naturaleza, puesto que su ser es absoluto, al no depender de otro.

RESPUESTAS

1. Aunque no sea de materia, sin embargo, no se sigue que no sea de algo, ya que es de la sustancia del Padre; descartada incluso esta posibilidad, no se seguiría que fuese de [*ex*] la nada, como se ha dicho, ya que el Padre no es de una cosa, y, a pesar de ello, no es de la nada. Ahora bien, el ser del Padre y el ser del Hijo se identifican.

2. El Hijo, aunque tenga todo su ser de otro, sin embargo, su ser no es dependiente, porque numéricamente recibe del Padre el mismo ser que el Padre tiene; por ello, su ser no es dependiente, ni posible, ni de la nada: pero eso es lo que necesariamente se seguiría, si recibiera un ser numéricamente distinto.

CUESTIÓN 3

A continuación se pregunta, si la esencia es el término de la generación

ARTÍCULO ÚNICO

Si la esencia es término de la generación

(I q39 a5)

OBJECIONES

1. Parece que la esencia no es el término de la generación. En efecto, la generación está entre dos términos: punto de partida [*a quo*] y término de llegada [*ad quem*]. Es así que la generación del Hijo no tiene punto de partida, ya que no es del *no ser*. Luego tampoco tiene término de llegada.

2. Todo lo que es término de la generación, ha sido generado o por sí [*per se*] o por accidente [*per accidens*]: por sí, como la misma realidad generada; por accidente, como su forma. Es así que la esencia no ha sido de ningún modo generada, como tampoco es generante, porque se seguiría la distinción. Luego no es término de la generación.

3. Si fuera término, solamente lo sería como recibido por generación. Es así que el Hijo no recibe la esencia. Luego la esencia no es término de la

generación. Prueba la menor. Como el recibir no conviene a las tres personas, es un acto nocional. Ahora bien, ningún acto nocional tiene su término en la esencia, como es evidente que el Padre no engendra la esencia. Luego tampoco el Hijo recibe la esencia.

EN CONTRA, aquello en lo que se encuentra la generación es el término de la generación. Ahora bien, San Hilario (*De Trin.*, IX, 53) dice que el nacimiento unigénito subsiste en una naturaleza ingénita. Luego la naturaleza o la esencia es el término de la generación.

Además, la generación –como se ha dicho antes en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, se encuentra en Dios, según lo que es propio de la perfección en ella. Es así que toda la perfección de la generación está en el término de llegada [*ad quem*]. Luego en la generación divina hay término de llegada. Ahora bien, este término no es otro que la esencia. Luego etc.

SOLUCIÓN

En las criaturas, tanto el término de la generación, como su principio, pueden tomarse de dos modos. En efecto, se llama principio de la generación al mismo generante; a este principio le corresponde como término el mismo generado. También recibe el nombre de principio de la generación, aquello desde donde empieza la generación; y de este modo, el principio o inicio de la generación es la privación de la forma que hay que introducir; el término opuesto a este principio es la forma introducida mediante la generación. Como también, en el acto de blanquear, el punto de partida [*a quo*] es la negrura y el término de llegada [*ad quem*] es la blancura; de modo semejante, el término de la generación en Dios (aunque en Él no haya acción o mutación) puede tomarse de dos modos: el mismo engendrado, esto es el Hijo, o la esencia recibida por el Hijo mediante la generación.

RESPUESTAS

1. La generación y cualquier movimiento tiene toda la imperfección en el punto de partida [*a quo*], que es privación o un contrario que incluye privación; por eso en la generación divina no hay punto de partida, sino sólo término de llegada [*ad quem*], por el que existe toda la perfección de la generación.

2. La esencia divina no ha sido engendrada en el Hijo ni por sí [*per se*], ni por accidente [*per accidens*], puesto que la misma esencia está en el generante y en el generado. Ahora bien, si la esencia fuere dividida, entonces,

necesariamente se seguiría que sería engendrada por accidente, y no por sí, como en las realidades creadas.

3. Aunque el recibir es un acto nocional, sin embargo puede terminar en la esencia. Y esto se aclara así: porque en la generación divina, como en cualquier otra, hay que considerar tres aspectos: al generante, al engendrado y a la naturaleza comunicada por la generación. Por lo tanto, los verbos nocionales pueden designar la relación del generante con el generado, como engendrar o dar; o del generante con la esencia, o del generado con la esencia, como recibir; o del generado con el generante, como nacer.

Así pues, hay que tener presente que todo verbo nocional, al significar el acto de la persona en cuanto que es distinta, debe salir siempre de una persona distinta; y, por eso, ningún verbo semejante sale de la esencia de modo que se diga que nocionalmente la esencia genera o da, o recibe, o nace. En cambio, los verbos que designan una comparación del generante con la esencia, o del generado con la esencia, tienen su término en la esencia, ya que por parte de ésta no se distinguen; y los verbos de este género son recibir y dar. Finalmente, los verbos que designan la comparación del generado con el generante, o a la inversa, son distintos por ambas partes; y por ninguna de las dos partes puede añadírseles la esencia, ya que ni la esencia genera, ni el Padre genera la esencia; y esto también es evidente por la significación de los verbos, puesto que el generante, en cuanto generante, se distingue del generado y viceversa. Sin embargo el que da se distingue de aquello que da, pero el donante no se distingue del que da, pues uno puede darse a sí mismo. De modo semejante, el receptor se distingue de aquél de quien recibe, pero no de aquello que recibe necesariamente; en efecto, uno puede recibirse a sí mismo, como un esclavo liberado.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

“Ahora bien, si se dijera de modo relativo o se pusiera como un relativo, no indicaría la esencia divina”. Parece que esta afirmación es falsa, ya que el nombre de Dios se pone como un relativo y, con ese nombre, indica la esencia.

Hay que replicar que, aunque indique esencia por parte del significado, sin embargo por parte del supuesto indica la persona; por lo tanto, la razón de la diversidad de estos argumentos es totalmente ésta: el no concluir. De modo semejante, es diverso el modo de suponer con el nombre de “Dios”, como con el nombre de “esencia”.

“Para mostrarse a sí mismo ha generado esto: a saber, lo que es Él mismo”. Sucede lo contrario: La generación del Hijo –como se ha dicho en la distinción 4, cuestión 1,

artículo 3–, no es para un fin, ya que el fin es más digno que aquello que es para un fin. Luego la generación del Hijo no es para manifestar al Padre.

Hay que responder que el "para" es consecutivo y no designa causa final: en efecto, la manifestación del Padre ha acompañado consecuentemente a la generación del Hijo.

"Se dice que el Hijo es consejo de consejo". Sucede lo contrario: el consejo es una especie de búsqueda o deliberación, según el Filósofo (*Eth*., III, 5). Ahora bien, donde no hay duda no hay deliberación. Luego en Dios no hay consejo.

Hay que decir que el consejo puede tomarse de modo pasivo, a saber, referido al que busca o recibe consejo; y esto no puede suceder en Dios, ya que implica duda. Pero también el consejo se toma de modo activo respecto a aquél que da el consejo. De este modo está el consejo en Dios y significa abundancia del mismo conocimiento sobre las cosas dudosas operables, sobre las que existe el consejo.

"El Hijo solamente tiene el haber nacido". Ahora bien, al nacer recibió algo como comunicado a Él por el nacimiento: la esencia; y recibió algo como acompañante a su nacimiento según el modo de conocer: la relación de filiación.

"La admiración por el honor del generado está en el honor del generante"; esto es, el que honra al Hijo admirándolo, como cosa tan grande por encima de sí, también honra al Padre y viceversa, como se lee en *Juan*, 5, 23: "Para que todos honren al Hijo, como honran al Padre".

"El nacimiento de Dios no puede no conservar la naturaleza de la que ha tenido origen". Esta proposición la podemos explicar de dos modos: que por *nacimiento* entendamos al mismo Dios nacido, o, más bien, podamos entender la generación pasiva. Y se dice que la generación mantiene una cierta naturaleza que es ofrecida mediante la generación, de la misma manera que todo movimiento y toda mutación tiene su término en el punto de llegada, del cual recibe la especie. Por consiguiente, San Hilario quiere decir que, en toda generación unívoca, al convenir que el principio de la generación se identifique con aquello que se comunica mediante la generación (como en la propagación del fuego, la forma del fuego es el principio, y esa misma forma es adquirida por generación, aunque numéricamente no sea la misma), así también conviene que, al producirse la generación divina por la virtud de la naturaleza divina, el generado adquiera con la generación la naturaleza divina: y es preciso que sea la misma naturaleza numéricamente, porque –como se probó, en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, la naturaleza divina no puede dividirse numéricamente.

"No mezclamos la unidad de la forma de siervo con la naturaleza de la unidad divina"; esto es, no ponemos la naturaleza humana y la naturaleza divina, como un único efecto en la naturaleza.

"Además, no afirmamos que el Padre está en el Hijo con una relación corporal"; esto es, lo que el Señor dice en *Juan*, 14, 11, "Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí",

no debe entenderse de este modo: que el Padre está en el Hijo de ese modo con el que se insinúa, esto es, se manifiesta que un cuerpo está en un cuerpo.

"La naturaleza generada del Padre, la cual es de la misma naturaleza divina", esto es, de la misma virtud y razón de ser, como la humanidad es del mismo género en Sócrates y en Platón; esto es, afirmamos que el engendrado, que tiene tal naturaleza, "ha tenido en Él la naturaleza del Creador", esto es del Padre Creador. Incluso, puede explicarse diciendo que la naturaleza es engendrada, porque es recibida en el Hijo mediante generación; y es generante, porque es principio de generación en el Padre.

"¿Acaso es una afrenta para un Dios unigénito tener como Padre un Dios no generado?". Dice esto contra los Arrianos, quienes afirmaban que el Hijo era menor que el Padre, ya que no es ingénito, como el Padre. Pero esto no se sigue como consecuencia: porque Él es el unigénito del Padre, y recibió, mediante la generación, toda la naturaleza del Padre. Y esto es cuanto ha dicho: "Subsiste en una naturaleza unigénita".

"No procede de un principio distinto", esto es, de alguien distinto al Padre; por ello, no hace referencia a otro, esto es, a otra persona distinta del Padre, en cuanto que es Hijo, ya que hace referencia al Espíritu Santo, en cuanto espirante. Incluso se puede expresar de otro modo: "De un principio distinto", a saber, de esencia distinta a la esencia del Padre.

"A otra cosa", semejantemente, en cuanto a la esencia o naturaleza, como si no tuviese la naturaleza divina, sino otra.

"Subsiste en uno", en la unidad de la naturaleza divina; "procedente de uno", esto es, del Padre, o de la unidad de la naturaleza del Padre.

"De este modo, en la generación del Hijo, un Dios incorpóreo e inmutable sigue también a su propia naturaleza, al crear a un Dios incorpóreo e inmutable". Quiere mostrar de qué modo el Hijo está en el Padre y viceversa, del modo siguiente: el Padre, mediante la generación, entrega su naturaleza al Hijo. Luego al ser el Padre inmutable, no pierde su naturaleza, sino que la sigue, ya que, donde está su naturaleza, está Él mismo: por lo tanto, al estar su naturaleza en el Hijo, el mismo Padre está en Él. De modo semejante sucede a la inversa: el Hijo recibe la naturaleza que el Padre tiene y, al ser el Padre inmutable, no pierde su naturaleza. Por lo tanto, al permanecer en el Padre numéricamente la misma naturaleza que es entregada al Hijo, el Hijo permanece en el Padre, y se dice que es "inmutable", palabra derivada del prefijo negativo "in" y el verbo mudar o cambiar.

"Al reino del Hijo, su amor", en *Colosenses* (1, 13). Esta frase se explica de dos modos. En efecto, la caridad puede ser entendida de un modo esencial; y entonces, el sentido será éste: "Al reino del Hijo, de su propia sustancia". El Maestro, más adelante en la distinción 17, muestra cómo ha de entenderse eso. También pude ser entendida de modo nocional, y, entonces, será una locución enfática, como es habitual en la Escritura, a saber, que uno se diga hijo de alguna cosa que le compete sumamente; como se lee en *Isaías,* 5, 1: "En el cuerno de la abundancia, hijo del aceite"; literalmente quiere

decir, un lugar abundante en aceite; en *1 Reyes*, 26, 16, se lee: "Sois hijos de la muerte", esto es, dignísimos de la muerte. De modo semejante se dice que el unigénito de Dios es "Hijo del amor", puesto que en Él reposa sumamente el amor del Padre.

"Con estas premisas, parece que hay que asentir a las siguientes proposiciones: la sustancia divina ha engendrado al Hijo". Aquí, basándose en los testimonios de autoridad citados, formula cuatro proposiciones que parecen contrarias a su opinión. Y la primera de ellas es la siguiente: la naturaleza es coeterna a Dios; en lo que parece hablarse de naturaleza generada; y ésta la explica en el pasaje que empieza: "Sin embargo, para expresarme sin prejuicio y sin temeridad, aquellas proposiciones pueden tomarse en este sentido". La segunda proposición: "El Padre ha engendrado lo que Él mismo es"; y ésta la explica en el pasaje que comienza: "Y también hay que tomar en este sentido esta proposición: «El Padre ha engendrado lo que es Él mismo»". La tercera es ésta: que la sustancia de Dios ha engendrado al Hijo; y la explica en el texto que empieza: "Así mismo, «la sustancia de Dios, ha engendrado al Hijo»". Finalmente la cuarta proposición es ésta: "El Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre"; la explica donde dice: "De modo semejante, «el Hijo ha sido engendrado de la sustancia del Padre". Y añade una quinta: "el Hijo de la sustancia del Padre"; la cual explica en el pasaje que empieza: "Del mismo modo, explica esta proposición «el Hijo de la sustancia del Padre»".

DISTINCIÓN 6

LA GENERACIÓN DEL HIJO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. *Propone la cuestión*.— El Verbo es Hijo por naturaleza, no por voluntad; pero tampoco lo es por necesidad, o sea, por coacción.
Aclaración. No es el caso que Dios queriendo o no queriendo produzca al Hijo; lo produce naturalmente; al igual que no es Dios queriendo o no queriendo, sino esencialmente.
2. *Objeción contra la cuestión*.— La voluntad de Dios es la naturaleza y la esencia de Dios, porque en Él no se distingue el querer y el ser; luego si engendró al Hijo por naturaleza, también por voluntad.
Respuesta. Aunque en Dios la voluntad y la esencia son realmente una sola cosa, virtualmente hay multiplicidad; y así, no lo que hace por voluntad es hecho naturalmente. Decimos también que su voluntad y su ciencia son idénticas entitativamente; y aunque conoce los bienes y los males, no quiere los bienes y los males, sino sólo el bien. Y produce las criaturas por voluntad, no por naturaleza, aunque naturaleza y voluntad sean lo mismo.
3. *Solución de una dificultad*.— Cuando el Maestro dice que el Padre engendró al Hijo, pero no por voluntad ni por necesidad coactiva, ni queriéndolo ni no queriéndolo, se refiere a la voluntad *antecedente*, pues la voluntad no es causa o razón de la generación; pero no se refiere a la voluntad *concomitante*, pues Dios tiene simultáneamente voluntad de engendrar y de querer al Hijo cuando naturalmente lo engendra.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Si el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad suya o por necesidad, y si Dios lo quería o no lo quería.– Además, suele examinarse si el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad o por necesidad. Sobre este tema Orosio escribe a San Agustín diciéndole: "¿Ha engendrado el Padre al Hijo por voluntad o por necesidad? Ni por voluntad, ni por necesidad, ya que la necesidad en Dios no existe, y la voluntad no puede preceder a la sabiduría" (*Dialog.*, 7). Por esto, como dice San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (20, 38): "Debe considerarse ridícula la dialéctica de Eunomio –padre de los herejes eunomianos–, el cual, al ser incapaz de comprender y no queriendo creer que el unigénito Hijo de Dios era por naturaleza el Verbo de Dios, esto es, engendrado de la naturaleza del Padre, afirmaba que no era Hijo de la naturaleza, sustancia o esencia de Dios, sino Hijo de su voluntad; queriendo afirmar que existía una voluntad accidental en Dios, con la cual engendraría al Hijo; como nosotros, a veces, queremos algo que antes no queríamos, dado que nuestra naturaleza es mutable, cosa que la fe nos prohibe admitir en Dios".

Respuesta de los católicos.– Por consiguiente, digamos que el Verbo de Dios es el Hijo de Dios por naturaleza, no por voluntad, como nos enseña San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (*ibid*.), cuando daba recomendaciones a un católico que respondía a un hereje, diciendo: “Un cierto hombre respondió agudamente a un hereje que le preguntaba astutamente, si Dios había engendrado al Hijo, queriéndolo o no queriéndolo; porque si le respondía «no queriéndolo», se seguiría en Dios una extremada miseria; pero, si contestaba, «queriéndolo», el hereje sacaría de inmediato la conclusión que pretendía, a saber: que no era Hijo de la naturaleza, sino de la voluntad. Pero aquel hombre, con muchísima atención, le preguntó a su vez: «Dios Padre, ¿es Dios queriéndolo o no queriéndolo?». Si respondía: «no queriéndolo», entonces, se seguiría un gran absurdo y enorme indigencia en Dios, lo que sería una locura afirmarlo de Él; si le contestaba: «queriéndolo», entonces se le podía replicar: luego Dios existe por su voluntad, no por su naturaleza. Por consiguiente, ¿qué le quedaba al hereje, sino callar y no preguntar, ya que se veía atado con una mordaza insoluble?”. De esta exposición se concluye una enseñanza: no debe concederse que Dios es Dios por voluntad o por necesidad, queriéndolo o no queriéndolo; del mismo modo, no se ha de conceder que haya engendrado al Hijo por voluntad o por necesidad, queriéndolo o no queriéndolo.

Objeción contra las cosas expuestas.– Pero, en contra de esto se objeta así. La voluntad de Dios es la naturaleza o la esencia de Dios, ya que el ser en Dios no es distinto del querer; por esto, como es una la esencia de las tres personas, así también es una la voluntad. Luego Dios es Dios por naturaleza, y Dios es Dios por voluntad; y si el Verbo de Dios es por naturaleza el Hijo de Dios, también es Hijo de Dios por voluntad.

Respuesta.– Pero es fácil refutar esta objeción. En efecto, la presciencia de Dios, o la ciencia con la que sabe y previamente conoce los bienes y los males, es la naturaleza o esencia divina; y la predestinación o su voluntad se identifica con la esencia divina, y el saber y el querer en Dios no es distinto del ser. Pero, a pesar de que la ciencia de Dios o la voluntad sea única e idéntica cosa, sin embargo, no se dice de la voluntad todo lo que se dice de la ciencia y viceversa; ni Dios quiere con su voluntad todas aquellas cosas que conoce con su ciencia; puesto que con su ciencia conoce los bienes y los males, pero con su voluntad solamente quiere los bienes; sin duda, la ciencia de Dios y la presciencia versa sobre los bienes y los males, pero la voluntad y la predestinación sólo versan sobre los bienes. Sin embargo, en Dios, la ciencia y la voluntad son una sola cosa y se identifican, lo mismo que la presciencia y la predestinación. Así, aunque la naturaleza de Dios y su voluntad sean una sola cosa, sin embargo, se dice que el Padre ha engendrado al Hijo por naturaleza y no por voluntad, y que es Dios por naturaleza, no por voluntad.

Cómo deben entenderse estas palabras: el Padre es Dios, ni queriéndolo, ni no queriéndolo; y ha engendrado al Hijo, ni queriéndolo, ni no queriéndolo.– Sin embargo, las

palabras citadas, con las que se ha dicho prudentemente que Dios Padre es Dios, ni queriéndolo, ni no queriéndolo, y que ha engendrado al Hijo, ni queriéndolo ni no queriéndolo, o por voluntad o por necesidad, me parece que han de ser entendidas refiriéndolas a la voluntad precedente o antecedente [*accedente*], como las entendía Eunomio. En efecto, Él no es Dios con una voluntad precedente o eficiente, o queriéndolo antes de ser Dios; ni ha engendrado al Hijo con una voluntad precedente o antecedente [*accedente*], ni queriéndolo antes de generar <ni generando antes de querer>. Sin embargo, ha engendrado, porque quiso, porque pudo, porque es bueno y porque es sabio, etc. En efecto, si se dice que el Padre sabio y bueno ha engendrado al Hijo, ¿por qué no lo va a engendrar, porque quiere? En efecto, en Dios, es lo mismo ser voluntad y ser Dios, como ser sabio y ser Dios. Por consiguiente, digamos que, como el Padre ha engendrado al Hijo, siendo sabio, así también lo ha engendrado, queriendo, pero no con una voluntad precedente o antecedente [accedente]. En este sentido lo explica y lo confirma San Agustín cuando dice, a propósito de un comentario a la *Epístola a los Efesios* (mejor, San Jerónimo, *In Eph.*, I, 5): "Del Hijo de Dios, esto es, de nuestro Señor, Jesucristo, está escrito (*Eclo.*, 1, 1) que «existió siempre» con el Padre, y la voluntad paterna nunca lo precedió para que existiera; y él, sin duda, es Hijo de Dios por naturaleza".

[San Hilario, en el libro *De synodo* (34), escribe: "La Santa Iglesia anatematiza a los que afirman que el Hijo de Dios está entre las cosas que no han existido, y a los que dicen que el Padre ha engendrado al Hijo ni por decisión suya ni por voluntad". En el mismo libro (*ibid.*, 58): "Si alguien afirma que el Hijo ha nacido sin la voluntad del Padre, sea anatema. En efecto, el Padre no ha engendrado al Hijo, como obligado por una necesidad natural, o coaccionado sin quererlo, sino que tan pronto como quiso, mostró al unigénito por sí mismo, sin la circunstancia temporal e impasiblemente"].

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí el Maestro indaga sobre la generación en cuanto al principio. La exposición se divide en dos partes. En la primera indaga cuál es el principio de la generación, si es la necesidad, o la voluntad, o la naturaleza; en la segunda, indaga sobre la comunidad del principio de la generación: si el poder de generar es común al Padre y al Hijo; esta parte se trata en la distinción siguiente. La parte primera es subdividida en tres nuevos puntos: primero, presenta la cuestión y la determina; segundo, aleja una duda, en el pasaje que empieza: "Pero, en contra de esto, se objeta así"; tercero, expone la duda, en el pasaje que empieza: "Sin embargo, las palabras citadas, con las que se ha dicho prudentemente… me parece que han de ser entendidas refiriéndolas a la voluntad precedente o antecedente [*accedente*]". Sobre lo primero, hace tres cosas: primera, expone la cuestión; segunda, la determina, en el pasaje que empieza: "Ni por voluntad, ni por necesidad"; tercera, basándose en la determinación, excluye un error, en el texto que comienza: "Por

esto, como dice San Agustín…: «Debe considerarse ridícula la dialéctica de Eunomio»". Y, aquí, primeramente expone el error; después lo excluye, en el pasaje que dice: "Dado que nuestra naturaleza es mutable, cosa que la fe nos prohibe admitir en Dios". Y, primero, refuta la postura del que yerra; segundo, da solidez a su argumento, en el pasaje que empieza: "Un cierto hombre respondió agudamente a un hereje que le preguntaba astutamente".

CUESTIÓN ÚNICA

Para la comprensión de esta parte, se plantean tres cuestiones: 1. Si el Padre ha engendrado al Hijo por necesidad; 2. Si por voluntad; 3. Si por naturaleza.

ARTÍCULO 1
Si el Padre ha engendrado al Hijo por necesidad

OBJECIONES

1. Parece que el Padre ha engendrado al Hijo por necesidad. En efecto, lo necesario y lo posible dividen al ente. Así pues, si el Padre no ha engendrado al Hijo por necesidad, lo ha engendrado contingente o posiblemente: y esto último es imposible.

2. Todo lo eterno es necesario. Es así que la generación del Hijo por el Padre es eterna. Luego es necesaria.

3. Como Dios es esencialmente bueno, así es esencialmente necesario. En efecto, todo lo que es por participación, se reduce a lo que es por sí o esencialmente. Es así que lo que es bueno esencialmente, solamente puede ser bueno. Luego lo que esencialmente es necesario, solamente puede ser necesario. Así pues, al existir la generación en Dios, consecuentemente será necesaria.

EN CONTRA, toda necesidad existe en razón de alguna cosa que obliga o bien internamente o bien externamente. Es así que nada puede existir más fuerte que Dios. Luego, en Él, no puede haber necesidad.

Además, San Agustín (*De civ. Dei*, V, 10), divide la necesidad en coacción y prohibición. Ahora bien, ninguna de estas dos cosas conviene a Dios; luego etc.

SOLUCIÓN

Según el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 6), lo necesario puede ser de varios modos. En efecto, hay lo necesario de manera *absoluta* y lo necesario de manera *condicional*.

Lo necesario de manera condicional puede ser de dos modos: por la condición del *fin*, y por la condición del *agente*. Lo necesario por la condición del agente es lo necesario por violencia; en efecto, quien corre por violencia, corre necesariamente sólo bajo esta condición: si alguien le obliga. Lo necesario por la condición del fin, es aquél sin el cual no puede alcanzarse un determinado fin, o no tan fácilmente. Ahora bien, el fin es doble. O fin para *existir* [*esse*], y de este modo se dice que el alimento o la nutrición son necesarios, porque sin ellos el hombre no puede existir; o fin para existir *bien* [*bene esse*], y así se dice que la nave es necesaria al que va al otro lado del mar, ya que sin ella no puede ejercer su acción.

Por otra parte recibe el nombre de necesario de manera absoluta lo que es necesario por aquello que hay en su esencia; o bien porque aquello sea su propia esencia, como sucede en las realidades simples; o bien, como sucede en los compuestos, porque su principio sea la materia, como decimos que es necesario que el hombre muera; o porque su principio sea la forma, como decimos que es necesario que el hombre sea racional. Esto necesario de manera absoluta es doble. Pues hay lo necesario que tiene la necesidad y el ser dados *por otro* [*ab alio*], como sucede en todas las realidades que tienen causa. Pero hay otro necesario absoluto, cuya necesidad no depende de otro, sino que él mismo es *causa de la necesidad* en todas las cosas necesarias, como es Dios.

Por consiguiente hay que decir que la generación en Dios no es de necesidad condicionada, sea que esté condicionada por el fin, sea por el agente. No lo es por el agente, ya que Dios es el principio primero y el fin último. Pero es necesaria por necesidad absoluta, como es la necesidad de la causa primera.

RESPUESTA

Con esta explicación queda aclarada la solución a las dos partes del planteamiento de la cuestión: puesto que los primeros argumentos proceden partiendo de la necesidad absoluta, y los otros partiendo de la necesidad de coacción que es incompatible con la necesidad absoluta; y basándose en ésta procedía el hereje, y en este sentido es negada en el texto.

ARTÍCULO 2

Si el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad

OBJECIONES

1. Parece que el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad. En efecto, todo bien es querido por Dios, como toda verdad es conocida por Él. Es así que la generación del Hijo es una cosa óptima. Luego ha sido querida por Dios; y así, el Padre ha engendrado al Hijo voluntariamente.

2. En la generación humana sucede de manera que el principio que inclina a generar, es la voluntad. Es así que la generación humana deriva de la divina. Luego de modo semejante sucederá en la generación divina; y así parece que el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad.

3. Además, Orígenes (Damasceno, *De fide*, I, 18), hablando del Padre dice: "Entregando el germen de la voluntad llegó a ser Padre del Verbo". Es así que lo que es el germen de la voluntad, ha nacido por voluntad del generante. Luego el Padre ha engendrado al Hijo voluntariamente.

EN CONTRA, la voluntad es principio de la producción de las cosas que son producidas por el arte en los asuntos humanos. Ahora bien, el Hijo no es producido por el Padre como un artefacto, sino, más bien, como el arte mismo; pero las criaturas han sido producidas como objetos de arte. Luego parece que el Padre no ha engendrado al Hijo por voluntad, sino que por voluntad ha producido a las criaturas.

Además, San Hilario (*De syn*., 26), escribe: "Si alguien dijera que el Hijo ha sido como hecho por voluntad de Dios, sea anatema".

SOLUCIÓN

La voluntad puede relacionarse con alguna cosa de dos modos: como una *potencia* a su objeto, o como un *principio*. Si se relaciona con algo como con un objeto, entonces puede decirse que todo lo querido por Dios es por su voluntad; y así, puede decirse que el Padre es Dios por su voluntad: pues él quiere ser Dios; y, de modo semejante, puede concederse que el Padre ha engendrado al Hijo por voluntad.

Ahora bien, si la voluntad se relaciona, como un principio, con alguna cosa, esto puede suceder de dos modos: o bien porque aquello a lo que ella se relaciona como un principio expresa la *razón de principiar*, o bien porque aquello expresa al *mismo principiado*.

Si es del primer modo, entonces la voluntad se relaciona a la procesión del Espíritu Santo, quien procede como amor, en el que la voluntad produce por amor todas las cosas principiadas, a saber, las criaturas; y según este modo, también el entendimiento en Dios se relaciona a la generación del Hijo, quien procede como verbo y arte.

Si del segundo modo, entonces, el principiado de la voluntad procede de la voluntad según la condición de la voluntad. Ahora bien, la voluntad, en lo que ella es de suyo, es libre, por lo que los principiados de la voluntad son sólo las cosas que pueden ser o no ser. Y es claro que la voluntad divina se relaciona de este modo a la creación de las cosas, y no a la generación del Hijo.

Y de aquí sucede que algunos distinguen tres aspectos de la voluntad: voluntad *accedente* [*accedentem*], que accede de nuevo a la obra o al operante; y esta voluntad accedente no está en Dios según alguno de los tres modos citados de la voluntad, ya que toda operación suya deriva de la voluntad eterna. Así mismo distinguen también la voluntad *concomitante* [*concomitantem*] que se dice solamente en relación al objeto; y así está en Dios respecto a la generación del Hijo. Finalmente, la voluntad *antecedente* [*antecedentem*] que indica relación de principio a principiado; la cual está en Dios respecto a las criaturas.

RESPUESTAS

1. El argumento tiene valor según la relación de la voluntad al objeto solamente.

2. La generación humana no es eterna, y, por ello, puede tener voluntad accedente, cosa que no puede suceder en la generación divina.

3. Orígenes llama germen de la voluntad a aquello en lo que reposa el beneplácito del Padre, y ése es el Hijo, como dejó escrito *Mateo,* 3, 17: "Este es mi amado Hijo, en el que me he complacido".

Los demás argumentos proceden de la voluntad antecedente, o según la relación del principio al principiado.

ARTÍCULO 3
Si el Padre ha engendrado al Hijo naturalmente

OBJECIONES

1. Parece que el Padre no ha engendrado al Hijo naturalmente. En efecto, San Hilario (*De syn*., 25) escribe: "El Padre, no conducido por necesidad natural, ha engendrado al Hijo". Luego parece que no es una generación natural.

2. En Dios se identifican voluntad y naturaleza. Es así que el Padre no ha engendrado al Hijo por voluntad. Luego tampoco lo ha engendrado por naturaleza.

3. Como se ha dicho antes –en la distinción 3, cuestión 1, artículo 3–, los filósofos, mediante razones sacadas de las criaturas, pudieron llegar al conocimiento de la naturaleza divina. Es así que, conocida la naturaleza, se conoce su operación. Luego pudieron llegar al conocimiento de la generación eterna, si el Padre ha engendrado al Hijo naturalmente; pero lo contrario a esto se ha mostrado en la distinción 3, cuestión 1, artículo 4.

EN CONTRA, San Hilario, (*De syn*., 24), dejó escrito: "La voluntad de Dios ha dado la sustancia a todas las criaturas; pero al Hijo le ha dado la naturaleza". Luego parece que el Padre ha engendrado al Hijo por naturaleza.

Además, Damasceno (*De fide*, I, 8) dice: "La generación es una obra existente de la naturaleza divina". Luego etc.

SOLUCIÓN

La esencia divina –como se ha dicho en la distinción 3, artículo 4–, es el principio de todos los actos divinos; aunque la esencia, bajo la razón de esencia, no indique el principio del acto que es la operación, sino del acto que es el ser. Ahora bien, al poderse considerar en la esencia diversos atributos, que son realmente una sola cosa en ella, pero distintos conceptualmente, el acto es referido a la esencia según un atributo u otro, de acuerdo con lo que exige la condición del acto: como el entender procede de la

esencia divina en cuanto que ésta es entendimiento; y las cosas queridas que pueden ser o no ser son producidas por la esencia, en cuanto que ésta es voluntad. Y dado que lo propio de la generación es producir al generado a semejanza del generante, siendo así que el principio de esta producción pertenece a la naturaleza, la cual hace cosas semejantes de cosas semejantes, por esto se dice que el Padre engendró al Hijo por naturaleza.

RESPUESTAS

1. San Hilario habla de necesidad natural cuando, en virtud de la naturaleza, se produce algo contrario a la voluntad, como se produce el hambre y la sed en nosotros; por lo tanto, la voluntad soporta de la naturaleza como una cierta violencia; y esta necesidad no se da en Dios.

2. Aunque la naturaleza y la voluntad se identifiquen realmente, sin embargo se diferencian según la razón –como se ha dicho–. Por esto, la esencia divina, en cuanto que tiene razón de naturaleza, es principio de alguna cosa, cuyo principio no es ella misma, en cuanto que tiene razón de voluntad.

3. Es posible conocer la naturaleza de dos modos. O perfectamente, comprehendiéndola; y, así, los filósofos no conocieron la naturaleza divina, puesto que, de ese modo, hubieran conocido todas las obras divinas y todas las cosas que están en ella. El otro modo de conocer la naturaleza es mediante los efectos: y así, los filósofos la conocieron. Pero, dado que la criatura no representa perfectamente la naturaleza divina, según que es el principio de generación eterna y consustancial, es lógico que los filósofos no hayan conocido la generación divina, que es su operación.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"La voluntad no puede preceder a la sabiduría". Dice esto, porque la sabiduría es apropiada al Hijo. Pero en contra de esta afirmación: la voluntad es el motor de las demás facultades; en efecto, entendemos porque queremos. Luego parece que la voluntad precede al conocimiento de la sabiduría.

Hay que responder que es preciso que algún conocimiento preceda a la voluntad. En efecto, el acto de la voluntad es doble. Uno imperfecto, a saber, apetecer; y este acto precede al conocimiento perfecto de las cosas que se adquieren en el conocimiento. Pues, por el apetito de saber algo, uno se mueve a pensar algo, y adquiere conocimiento de ello mediante su consideración; sin embargo, este acto de la voluntad es precedido por un conocimiento indeterminado, por el que la realidad es conocida en universal y, mediante aquel conocimiento imperfecto, el apetito tiende a la perfección de éste; pues, si fuera

completamente desconocido, no se buscaría. Hay también otro acto perfecto de la voluntad, con el que la voluntad reposa y se complace en la realidad ya conseguida, y así la voluntad de saber sigue al conocimiento perfecto.

"Si Dios había engendrado al Hijo, queriéndolo o no queriéndolo". Parece que es necesario dar una alternativa, ya que la división se produce mediante afirmación y negación.

Hay que decir lo siguiente: "querer que no" [*nolens*] y "querer que sí" [*volens*] no se oponen contradictoriamente, sino "querer" [*volens*] y "no querer" [*non volens*]. En efecto, se diferencian "querer que no" y "no querer": ya que, cuando se dice "no quiero", se niega el acto, y por eso se opone como la negación a la afirmación; pero en la expresión verbal "querer que no", y en todo lo conjugable correspondiente, permanece afirmado el acto de la voluntad, y la negación se lleva a lo no querido. Por lo que el sentido es éste: "quiero que no esto", o sea, quiero que esto no sea. Por lo cual es necesario que se diga "querer que no" o "querer que sí", porque una piedra ni quiere que sí ni quiere que no. Y, de modo semejante, en el caso que nos ocupa no ha de concederse ni una cosa ni la otra. Pero hay que conceder "que no quiere", si "querer que sí" indica voluntad accedente o antecedente. Pero si expresa voluntad concomitante hay que conceder esta: "ha generado queriendo".

DISTINCIÓN 7

EL PADRE EN CUANTO GENERANTE

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1ª *Objeción*. Si el Padre quiso y pudo engendrar, es que Él pudo y quiso *algo* que no pudo el Hijo; y tampoco el Hijo puede engendrar.

Respuesta. La generación del Hijo no está sujeta a la potencia o a la voluntad; ni es algo que acontece entre otras muchas cosas, sino sobre todas y anterior a todas. El Padre puede y quiere ser Padre, cosa que el Hijo no quiere ni puede ser. Pero ser Padre no es algo substante, sino *referencia* a algo, relación.

2ª *Objeción*. El Padre es más potente que el Hijo, porque el Padre pudo engendrar, y el Hijo no.

Respuesta. El Hijo no engendró, pero no porque no pudo, sino porque no convenía: pues entonces se seguiría un proceso al infinito: también el segundo engendrado debería engendrar otro Hijo; y ése, otro, etc.

Que el Hijo no pueda engendrar otro Hijo, no proviene de una impotencia o de una deficiencia; al igual que el Padre no puede ser Hijo, pero no por impotencia: sino que eso proviene de la propiedad por la que éste es Padre y aquél es Hijo, y en eso se distinguen.

3ª *Objeción*. La potencia por la que el Padre puede engendrar no está en el Hijo; y por tanto, el Padre tiene una potencia que no está en el Hijo.

Respuesta. El Padre puede engendrar por su misma naturaleza o esencia. Luego por la misma potencia con la que el Padre puede engendrar, puede el Hijo ser engendrado; y una y otra es infinita y la misma. De suerte que la *propiedad* de genitor y de engendrado es diversa, aunque no sea *potestad*. Cuando se dice que el Hijo no tiene el poder de generar como el Padre, hay que entender que tiene la misma potencia con el Padre, pero no con la propiedad de engendrar, sino con la de ser engendrado; al igual que tiene la misma voluntad y esencia con el Padre, mas no para querer ser Padre, o para ser, sino para ser Hijo. Y del mismo modo el Padre no tiene potencia o voluntad para ser el Hijo.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí se trata de averiguar si el Padre ha podido o ha querido engendrar al Hijo.– Algunos suelen preguntar si el Padre ha podido o ha querido engendrar al Hijo. En efecto –dicen–, si ha podido y ha querido engendrar al Hijo, luego pudo y quiso algo que el Hijo ni ha podido, ni ha querido. En efecto, el Hijo ni ha podido, ni ha querido engendrar al Hijo. Pero, demos réplica a esta astucia engañosa, diciendo: poder o querer engendrar al Hijo, no es poder o querer alguna cosa sometida a la voluntad o a la potencia. Y, sin embargo, hay una cierta potencia o voluntad, a saber, poder o querer engendrar al Hijo. Y, por ello, hay que distinguir el sentido de la expresión propuesta. Poder o querer en-

gendrar al Hijo, es poder o querer alguna cosa; en efecto, ni la generación del Hijo es una de aquellas cosas que están sometidas a la potencia y a la voluntad divinas, ni es algo que está entre todas las cosas, sino que está sobre todas las cosas y antes de todas las cosas. Pues, no ha querido ni ha podido antes de engendrar: como tampoco existió antes de engendrar, ya que ha existido desde la eternidad y ha engendrado desde la eternidad. También podemos ver esto mediante una analogía. En efecto, el Padre puede ser Padre y quiere ser Padre, en cambio, el Hijo ni puede, ni quiere ser Padre. Entonces, ¿el Padre puede o quiere ser *algo* que el Hijo no puede ni quiere ser? No: puesto que ser Padre no es ser algo substante, sino que es ser *en relación* a otro –como se mostrará después en la distinción 28–.

Expone unas palabras de San Agustín por las que el oyente puede intranquilizarse.– Pero nos perturba vivamente lo que escribe San Agustín en el libro I *Contra Maximinum* (mejor, en el libro II, 12, 3). Afirmaba que el Padre es más potente que el Hijo, puesto que ha engendrado al Hijo que es Dios creador, mientras que el Hijo, no. Mas parece que San Agustín, respondiendo a esto, decía que también el Hijo ha podido engendrar, queriendo mostrar que el Padre no era más potente que el Hijo, con estas palabras: "No es el caso que el Padre sea más potente que el Hijo, como crees, porque el Padre ha engendrado al Creador y el Hijo no ha engendrado al Creador. No es cierto que no podía, sino que no era conveniente". Mira y observa diligentemente estas palabras: "no es cierto que no podía, sino que no era conveniente". En efecto, parece que dice que el Hijo podía engendrar, pero no era conveniente; y, así, podía lo que no era conveniente. Por otro lado, añade por qué no era conveniente, diciendo: "La generación divina sería sin medida, si el Hijo engendrado engendrara un nieto al Padre: porque también el propio nieto, si no engendrara un biznieto a su abuelo, según vuestra admirable sabiduría, sería impotente, También, de modo semejante, aquél, si no engendrara un nieto a su abuelo, y un biznieto a su bisabuelo, no sería llamado por vosotros omnipotente. Y la serie de la generación no sería completa, si siempre uno naciera de otro; y ninguno la completara, si no fuera suficiente con un único omnipotente. Así pues, el Omnipotente ha engendrado al Hijo omnipotente por naturaleza del Padre, pero no lo ha hecho" (*ibid*.).

Objeción a las palabras expuestas de San Agustín.– Algunos estiman que esto no puede mantenerse en pie, a saber, que el Hijo ha podido engendrar. En efecto, si el Hijo ha podido engendrar ha podido ser padre; y si ha podido ser padre, entonces ha podido ser padre de sí mismo, o del Padre, o del Espíritu Santo, incluso de cualquier otro. Ahora bien, no ha podido ser padre de algún otro, porque ningún otro ha existido siempre; ni del Padre, porque el Padre es ingénito e innascible; ni de sí mismo, porque ninguna realidad puede engendrarse a sí misma (ver distinción 3); ni del Espíritu Santo, porque no ha podido nacer. Pues si ha podido nacer, ha podido ser hijo, y así, ha podido ser mutable.

Aquí se pregunta cómo han de ser entendidas estas palabras.– Por consiguiente, ¿de qué modo se interpretará la locución dicha antes: "No es cierto que no podía engendrar, sino que no era conveniente"?, como si dijera: podía, pero no era conveniente. No tenemos claro cómo descifrar la verdad de esa afirmación; por eso, más bien, habría que pasarla por alto y en silencio, si la insistencia de los que preguntan e indagan no me obligara a decir algo sobre esa afirmación.

Aquí se aclara el sentido en que esas palabras han de tomarse.– Por consiguiente, las palabras "no es cierto que no podía, sino que no era conveniente", pueden interpretarse así: no por su impotencia sucedió que el propio Hijo no haya engendrado; sino porque no le convenía a Él, de la misma manera que Dios Hijo no es Dios Padre y, sin embargo, esto no sucede por su impotencia. Pues tampoco el Padre es el Hijo, y esto no sucede por impotencia del Padre. Pero Maximino, Obispo de los arrianos pregunta: por lo tanto, ¿por qué el Padre no puede ser el Hijo, o el Hijo el Padre? Evidentemente, no por impotencia; pero el Padre es Padre por la propiedad de la generación, debido a la cual es preciso que él no sea el Hijo; y el Hijo es Hijo, por la propiedad del nacimiento, por la que es necesario que él no sea el Padre; se tratará más ampliamente de estas propiedades (en las distinciones 26 a 28).

Si el Padre, por naturaleza, es capaz de engendrar al Hijo, y, si ésta es una potencia que está en el Hijo.– Así mismo, algunos se preguntan (Pedro Abelardo, *Theolog.,* I, 10) si el Padre, por naturaleza, tiene el poder de engendrar al Hijo, y si ésta es una potencia que está en el Hijo. A lo que respondemos que el Padre solamente puede por naturaleza: en efecto, su potencia es la naturaleza o la esencia.

Pero aquellos dicen: si puede engendrar, tiene la potencia de engendrar; en cambio el Hijo no tiene la potencia de engendrar, si no puede engendrar. Luego ¿tiene el Padre una potencia que el Hijo no tiene? No. Pues el Hijo tiene completamente la misma potencia que el Padre; pues la potencia por la que el Hijo ha podido ser engendrado es la misma por la que el Padre ha podido engendrar.

Pero en contra de estas afirmaciones se sigue objetando: una cosa es poder engendrar y otra cosa es poder ser engendrado, ya que una cosa es generar y otra es ser generado. Aquí hay que distinguir. En efecto, si cuando se dice: "una cosa es poder engendrar y otra cosa es poder ser engendrado", se significa que una es la potencia por la que el Padre puede engendrar, y otra la potencia por la que el Hijo es capaz de ser engendrado, la interpretación es falsa. En cambio, si se dice que el Padre puede tener una propiedad o noción, por la que es generante, y el Hijo otra, por la que es engendrado, entonces la interpretación es verdadera: pues el Padre tiene una propiedad por la que es Padre, y el Hijo tiene otra por la que es Hijo.

Cómo hay que entender esta expresión: el Hijo tiene o no tiene potencia de engendrar.– Así también cuando se dice: el Hijo no tiene la potencia de engendrar que el Padre tiene, puede entenderse de dos modos; pues si se dice: “el Hijo no tiene la potencia de engendrar que el Padre tiene”, esto es, por la que es capaz de generar o para que haya generado o genere como el Padre, es verdad. Pero si se entiende que no tiene la potencia por la que pueda ser engendrado o haber sido engendrado por la misma potencia por la que el Padre es capaz de haber engendrado o de engendrar, es falso. Como se dice: el Padre tiene potencia por la que puede ser Padre, pero el Hijo no tiene la potencia por la que puede ser Padre; y viceversa: el Hijo tiene la potencia por la que puede ser Hijo, pero el Padre no tiene la potencia por la que puede ser Hijo. ¿Tiene, pues, el Padre alguna potencia que no tiene el Hijo, y, viceversa? De ningún modo: pues, la potencia del Padre por la que puede ser Padre y la potencia del Hijo por la que puede ser Hijo, se identifican. Así también, la misma es la voluntad del Padre por la que quiere ser Padre y no Hijo y aquélla por la que el Hijo quiere ser Hijo, y no Padre. También, la misma es la voluntad del Hijo por la que quiere ser engendrado y que el Padre lo haya engendrado, que aquélla del Padre por la que quiere ser genitor y que el Hijo haya sido engendrado.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber mostrado el principio propio de la generación divina, afirmando que es la naturaleza y no la voluntad, aquí examina la comunidad del principio: si la potencia de generar es común al Padre y al Hijo. Se divide en dos partes. En la primera, indaga la comunidad de la potencia generativa tomada en concreto; en la segunda, la comunidad de la misma tomada en abstracto, en el pasaje que empieza: “Así mismo, algunos se preguntan si el Padre, por naturaleza, es capaz de engendrar al Hijo o ésta es una potencia que está en el Hijo”.

La primera parte es subdividida en tres: primero, determina la cuestión; segundo, plantea una duda, en el pasaje que empieza: “Pero nos perturba vivamente lo que escribe San Agustín”; finalmente expone la solución, en el pasaje que comienza: “Por consiguiente, ¿de qué modo se interpretará la locución antes dicha?”. Sobre la primera parte hace tres cosas: primero plantea la cuestión; después, expone la determinación, en el pasaje que empieza: “Pero demos réplica a esta astucia engañosa”; finalmente, consolida lo dicho mediante una analogía, en el texto que empieza: “También podemos ver esto mediante una analogía”.

“Pero nos perturba vivamente lo que escribe San Agustín”. Aquí expone la duda: primero, expone el testimonio de autoridad de San Agustín, respecto a una parte; segundo, presenta el razonamiento de algunos a la parte contraria, en el pasaje que empieza: “Algunos estiman que esto no puede mantenerse en pie”.

"Por consiguiente, ¿de qué modo se interpretará la locución antes dicha?". Aquí da la solución; y, primero, insinúa una dificultad a la solución; después expone la solución, en el pasaje que empieza: "Por consiguiente, las palabras… pueden interpretarse así".

CUESTIÓN 1

Aquí se examinan dos puntos: primero, la potencia de generar en Dios; segundo, la comunidad en Él.

Sobre el primer punto se plantean tres cuestiones: 1. Si en Dios hay potencia para generar; 2. ¿Qué es esa potencia? ¿Es algo absoluto o relativo?; 3. La relación entre la potencia generativa y la potencia creativa.

ARTÍCULO 1
Si hay en Dios potencia generativa

(I q41 a4)

OBJECIONES

1. Parece que en Dios no hay una potencia para generar. En efecto, todo lo que sale de una potencia, ya sea que se trate de la potencia del agente, o se trate de la potencia de la materia, antes está en potencia que en acto. Es así que la generación del Hijo por el Padre no es de este género, puesto que es eterna. Luego no sale de una potencia. Luego en Dios no hay potencia para generar.

2. Lo que pertenece de por sí a la naturaleza, no sale de ella, mediante una potencia, como el alma da el ser concreto al cuerpo, sin mediación alguna. Es así que la generación es de por sí obra de la naturaleza, como dice Damasceno (*De fide*, I, 8). Luego no es obra de una potencia; y, así, la conclusión es la misma que antes.

3. Toda potencia o es activa o pasiva. Ahora bien, en el Padre no hay potencia pasiva para engendrar al Hijo, ya que según esta potencia sería más bien madre que padre. Tampoco hay en él potencia activa, ya que, según el Filósofo (*Metaphys.*, V, texto 17; IX, texto 2), la potencia activa es el princi-

pio de la transmutación en otra cosa en cuanto que es otra; por lo que la potencia activa exige una materia sobre la que actuar. Es así que la generación del Hijo no es de una materia. Luego parece que en Dios no hay una potencia activa para engendrar.

EN CONTRA, San Agustín (*Contra Max.*, III, 7) argumenta: "Si el Padre no ha podido engendrar al Hijo igual que Él y coeterno a Él, fue impotente". Luego, según esta afirmación, parece que la potencia divina se extiende también a la generación del Hijo.

Además, toda operación demuestra la potencia del mismo operante. Así pues, dado que el acto de la generación trasciende hasta el infinito la producción de las criaturas, la cual, a pesar de todo, manifiesta la omnipotencia divina, es evidente que la generación del Hijo es mucho más manifestativa de la potencia divina, y precisamente como un acto suyo. Luego parece que en Dios hay potencia de generar.

SOLUCIÓN

En las criaturas se produce algo mediante la potencia natural, y esto acontece por medio de la semejanza de la naturaleza del mismo productor, como el hombre engendra al hombre; también se produce algo por medio de la potencia racional y esto acontece a semejanza del productor en cuanto a la especie, no a semejanza de la naturaleza, puesto que existe en la mente: ya que todo agente produce, de algún modo, lo semejante a él, como la casa es construida por el artífice y recibe la semejanza de la especie que el artífice tiene en la mente.

Según estos dos modos, también Dios produce algo. En efecto, algo procede de Dios a semejanza de su naturaleza, recibiendo toda la naturaleza; y no sólo la misma naturaleza específicamente, sino también la misma numéricamente: de esta manera, el Hijo procede del Padre mediante el acto de la generación. Por lo tanto, hay en Dios una potencia para generar, semejante a la potencia natural.

También procede de Dios algo a semejanza de la idea existente en la mente divina, pero sin recibir la naturaleza divina, como son las criaturas. Por lo tanto, la potencia de operar en las criaturas es como la potencia racional en Dios; y la omnipotencia de Dios se considera según esta potencia. En efecto, la persona divina, que procede mediante una potencia casi natural, no es algo enumerado juntamente con todas las cosas. De ahí que la potencia de generar no esté contenida bajo la omnipotencia.

RESPUESTAS

1. Aquello es verdad, cuando el acto se diferencia realmente de la potencia de la que procede; pues entonces es preciso que esté en potencia antes que en acto, o por tiempo o por naturaleza. Pero, en Dios, la esencia, la potencia y la operación se identifican realmente de modo absoluto, sólo se diferencian conceptualmente; por lo que aquello no es válido en Dios.

Incluso se puede responder en esta primera objeción que, en las personas divinas, solamente, hay un orden de naturaleza por el que –según San Agustín (*Contra Max.*, III, 14)–, uno depende de otro y no es antes que otro. Por lo tanto, no puede concluirse una prioridad por el hecho de que el Hijo sea generado por la potencia del Padre.

2. La naturaleza o esencia se relaciona a dos cosas: con el que la posee y con aquél del cual la naturaleza es principio. Así pues, entre la esencia y el que posee la esencia no comparece alguna potencia intermedia en cuanto al acto de la misma esencia en el que la posee, que es el ser; pero la misma esencia da el ser a quien la tiene: y este acto es como un primer acto. También sale de la esencia otro acto, que es también el acto del que tiene la esencia, como del agente, y de la esencia como del principio de la acción; y éste es el acto segundo, y recibe el nombre de operación: y entre la esencia y esta operación comparece una potencia intermedia, diferente de ambas, diferencia que en las criaturas es real y en Dios sólo conceptual; pues bien, generar es un acto de esta clase; por eso, según el modo de intelección, la naturaleza no es principio del mismo, a no ser mediante la potencia.

3. La potencia divina, de ningún modo es pasiva, ni tampoco verdaderamente activa, sino superactiva. En efecto, su acción no es a modo de movimiento, sino a modo de operación; y ésta se diferencia del movimiento –según el Filósofo (*Eth.*, X, 3)–, como lo perfecto de lo imperfecto; y, por ello, no requiere materia sobre la que obrar; mas esto no puede suceder en la acción que es con movimiento, puesto que todo movimiento sucede por la salida de la potencia al acto. Por eso no es preciso que la creación sea de [*ex*] materia, y mucho menos la generación divina; de ahí que Avicena (*Metaphys.*, X, 9), diga que el agente divino se diferencia del natural, pues el agente natural es causa del movimiento, mientras el agente divino es el que da todo el ser, como Creador del mundo.

ARTÍCULO 2
Si la potencia generativa es un relativo
(I q41 a5)

OBJECIONES

1. Parece que la potencia de generar es un relativo. En efecto, eliminado de Dios el concepto de las distintas personas, aún queda el concepto de todos los atributos que se dicen de modo absoluto, como la bondad, la sabiduría y semejantes. Ahora bien, eliminado el concepto de las personas, no permanece la potencia de generar, ya que eliminadas las personas, se elimina la generación, y, eliminada la generación, se elimina la potencia de generar; en efecto, no es posible que haya algo en Dios en potencia que no sea en acto; de otro modo, Dios sería mutable. Luego la potencia generativa no pertenece a los absolutos, sino a las cosas llamadas relativas.

2. Las potencias se distinguen por los actos. Es así que el generar, en Dios, es un relativo, ya que la generación misma es una propiedad relativa –como se ha dicho antes, en la distinción 4, cuestión 1, artículo 2–; luego también lo es la potencia de generar.

3. Toda operación propia de alguna realidad sale de la forma propia de la misma, como el arder sale de la forma del fuego. Es así que, en Dios, el engendrar al Hijo es una operación propia del Padre. Luego su principio será la propia forma del Padre. Ahora bien, ésta es la paternidad que es una cierta relación. Así pues, parece que la potencia generativa es un relativo, puesto que el principio de la operación es la potencia.

EN CONTRA, la potencia pertenece a aquello a lo que pertenece el acto –según el Filósofo (*De sen.*, 5)–. Es así que, según Damasceno (*De fide*, I, 8), la generación es un acto de la naturaleza. Luego también la potencia generativa pertenece a la misma naturaleza. Ahora bien, la naturaleza se dice de modo absoluto. Luego también la potencia.

Además, en cualquier generación unívoca se identifican el principio de la generación y el término: como un hombre engendra a un hombre. Es así que el término de la generación, en Dios, es la esencia, que es comunicada mediante la generación –como se ha dicho antes en la distinción 5, cuestión 1, artículo 1–. Luego la esencia también es el principio de la generación; y, así, parece que la potencia generativa es de la esencia.

SOLUCIÓN

Algunos han afirmado que la potencia generativa es absolutamente un relativo, no sólo por parte del acto, sino también por parte de la potencia: pues la potencia expresa relación de principio. Pero esta afirmación no tiene validez, ya que la potencia no es un relativo según el ser [*secundum esse*], sino según la denominación [*secundum dici*]; aún más, la potencia significa también lo que es principio y no sólo relación de principio. De este modo examinamos aquí la potencia generativa. Ahora bien, el principio de cualquier operación divina –como se ha dicho antes en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, es la esencia divina. Pero de la esencia sale un acto, según que la esencia es sabiduría, y un acto según que es voluntad, y así, de los demás atributos. De modo semejante, digo que, como la propiedad es realmente la esencia, la esencia en cuanto que es la misma paternidad es principio de este acto que es generar, no como agente, sino como aquello mediante lo cual se obra; por lo tanto, el principio de la generación es esencial bajo la razón de relación: y por esto, es como intermedio entre lo esencial y lo personal; en efecto, en cuanto, de un lado, la potencia –que es intermedia entre la potencia y la operación–, está radicada en la esencia, es un absoluto; pero en cuanto, de otro lado, se conecta a la operación, es un relativo.

RESPUESTAS

1. Eliminado el concepto de las personas, permanecen las cosas que son puramente absolutas. Pero la potencia generativa no es de esta índole –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, y, por ello, no permanece si se eliminan las personas.

2. Aunque las potencias se den a conocer mediante los actos, sin embargo, no hay necesariamente que poner las potencias y los actos en el mismo género, sobre todo, tratándose de potencias activas; por lo tanto, aunque el generar es un relativo, sin embargo, no es necesario que la potencia generativa sea un relativo; aunque es verdad que el poder generar es el poder de un relativo, poder que está en caso acusativo.

3. La naturaleza común en cada cosa opera según la condición de ésta; por ello, el alma sensible tiene, en los diversos animales, diversas operaciones, e incluso en los diversos órganos sensoriales. Y sucede esto porque la naturaleza común se determina y se contrae en cada cosa, conforme a las propiedades encontradas en ella. Ahora bien, la naturaleza divina no se contrae ni está determinada por las propiedades de los supuestos; sin embargo, la naturaleza divina en el Padre es la propiedad del Padre, y en el Hijo, es la propiedad del Hijo. Por eso no se contrae, pues la propiedad no es cosa distinta de la esencia o de la misma naturaleza, de modo que le sobrevenga una disposi-

ción que la obligue a contraerse. Por esto también, la naturaleza no está determinada ni distinguida, porque la relación no se distingue según lo que es (en este aspecto sólo expresa relación a la esencia con la que se identifica realmente), sino en cuanto que hace referencia a otro, y así, se refiere a la persona y la distingue; y por eso en el Padre es principio de operación según la propiedad del Padre, y en el Hijo según la propiedad del Hijo. De ahí que la misma operación sea tanto de la naturaleza común, como de la propia forma del mismo Padre: y, por esto, la potencia generativa es algo intermedio entre lo absoluto y lo relativo –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–. Y esto quisieron decir algunos, al afirmar que la potencia generativa es un absoluto, si se considera la potencia remota y no dispuesta; aunque se expresaron inadecuadamente, ya que la propiedad no dispone la esencia, sino el supuesto. Con lo expuesto queda clara la solución a todo lo demás.

ARTÍCULO 3

Si predicamos unívocamente la potencia en el caso de la potencia generativa y de la potencia creativa

OBJECIONES

1. Parece que la potencia no se dice unívocamente de la potencia generativa y de la potencia creativa. En efecto, las potencias se distinguen por los actos, y los actos por los objetos. Es así que el Hijo de Dios y las criaturas no son unívocos en nada. Luego tampoco la generación y la creación. Por lo tanto, ni la potencia generativa, ni la creativa.

2. La potencia creativa es absolutamente absoluta. Ahora bien, la potencia generativa es, en cierto modo, relativa. Así pues, parece que la potencia no se predique unívocamente de ambas, puesto que nada es unívoco entre lo absoluto y lo relativo, al estar en diversos predicamentos.

3. Al contrario, como se ha dicho en el artículo anterior, la potencia generativa es la misma esencia divina; también, de modo semejante, la potencia creativa, puesto que Dios es el primer agente y toda su operación se realiza mediante su esencia. Luego parece que ambas potencias son una sola potencia.

4. Dado por supuesto que la potencia se diga, de algún modo, de la potencia generativa y de la creativa según un antes y un después, se trata de saber cuál de esas dos potencias es anterior; y parece que es anterior la po-

tencia creativa. En efecto, lo común es antes que lo propio, y lo esencial está antes que lo personal, según el modo de entender. Es así que la potencia creativa es común a las tres personas, y en cambio, parece que la potencia generativa pertenece propiamente a la persona del Padre. Luego parece que la potencia de crear es anterior.

5. EN CONTRA, el orden de las potencias es según el orden de los actos. Es así que la generación es antes que la creación, como lo eterno es antes que lo temporal. Luego, también, la potencia generativa es anterior.

SOLUCIÓN

Según el modo de entender, la potencia es intermedia entre la esencia y la operación de la naturaleza. Por consiguiente, la potencia creativa y la potencia generativa pueden considerarse según que estén radicadas en la esencia divina; y así hay numéricamente una sola potencia; y, con mayor motivo, son unívocas.

Pueden también considerarse en cuanto que se unen a la operación, y desde este punto de vista la potencia se dice de ellas no de modo unívoco, sino, según lo anterior y lo posterior; y la potencia generativa será anterior a la potencia creativa, según el modo de entender, como la generación es antes que la creación.

RESPUESTAS

1. La solución está clara para esta objeción, ya que se trata de la potencia relacionada con el acto.

2. De modo semejante se responde a la segunda objeción: ya que la potencia generativa sólo es un relativo en cuanto que se conecta al acto.

3. También, de modo semejante se responde a la tercera objeción: esta objeción procede al contrario, partiendo de la potencia en cuanto que ésta se comporta desde el lado de la esencia.

4. Lo común, en Dios, es antes que lo propio, cuando se toma lo que es común de por sí, según el modo de entender; pero, cuando lo común se toma con relación a las criaturas, por razón de la referencia adjunta, es posterior a lo propio de una persona, según el modo de entender.

5. Con el quinto argumento, estamos de acuerdo.

CUESTIÓN 2

A continuación se examina la comunidad de esta potencia. Sobre esto, se plantean dos cuestiones: 1. Si la potencia generativa está en el Hijo; 2. Si el Hijo puede engendrar.

ARTÍCULO 1
Si la potencia generativa está en el Hijo

OBJECIONES

1. Como se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo 2 de la cuestión anterior, la potencia generativa incluye en sí la razón de paternidad. Es así que la paternidad no está en el Hijo. Luego tampoco la potencia de engendrar.

2. Como la potencia indica la razón de principio, la potencia de generar expresa el principio de la generación. Es así que al Hijo no le compete ser, de ningún modo, el principio de la generación, pues sería principio de sí mismo. Luego en el Hijo no está de ningún modo la potencia generativa.

3. EN CONTRA, como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 2, la potencia generativa es la misma esencia divina. Es así que la esencia del Padre está toda entera en el Hijo. Luego parece que también la potencia de generar está en el Hijo.

4. Ninguna ciencia o voluntad del Padre existe, que no esté en el Hijo. Luego tampoco ninguna potencia, ya que la potencia es compartida por los dos. Ahora bien, la potencia generativa está en el Padre. Luego también en el Hijo.

SOLUCIÓN

La potencia "generativa" puede tomarse en tres acepciones: en cuanto que "generativa" puede ser expresión de un verbo impersonal, o expresión de un verbo personal activo, o expresión de un verbo personal pasivo. Primero, si es expresión de un verbo impersonal, entonces la potencia de generar es la potencia con la que uno es generado por otro, y así, está en el Hijo la capacidad o potencia "generativa", esto es, la capacidad por la que el Hijo es generado por el Padre. Segundo, si es expresión de un verbo personal activo, entonces la potencia generativa es la potencia para generar; y, de este modo, no está en el Hijo. Tercero, si es expresión de un verbo personal

pasivo, entonces la potencia generativa es la capacidad para ser generado; y así, está en el Hijo, ya que la misma potencia que hay en el Padre para generar, la hay en el Hijo para ser generado. Y esta distinción se funda sobre lo que se ha dicho, en el cuerpo del artículo 2 de la cuestión precedente: que la potencia generativa es la esencia divina, por la que, en cuanto que es la paternidad en el Padre, es generación activa; y en cuanto que es filiación en el Hijo, será generación pasiva.

RESPUESTAS

1. La potencia generativa, en cuanto que se conecta al acto, incluye en sí la paternidad; según esto, no conviene al Hijo. Pero considerada en cuanto que está radicada en la esencia, no incluye a la paternidad; y así, conviene al Hijo, en la medida en que "generativa" es expresión de un verbo impersonal, de modo que el sentido es éste: la potencia generativa está en el Hijo, esto es, está en el Hijo la esencia divina mediante la cual se produce la generación por el Padre.

2. La potencia generativa sólo está en el Padre, en cuanto que tiene la razón de principio, incluida en él a modo de paternidad. Pero –como se ha dicho–, de otro modo puede estar en el Hijo.

3. Con lo expuesto, está clara la respuesta a la tercera objeción.

4. La voluntad y la ciencia no tienen la razón de principio respecto a la generación del Hijo, que procede de modo natural, sino solamente respecto a las criaturas que son producidas por Dios, como los artefactos; pero la potencia tiene también razón de principio respecto a la generación divina, y, por ello, puede ser atraída, más que la ciencia y la voluntad, a lo personal, de modo que sea propia de alguna persona.

ARTÍCULO 2

Si el Hijo puede generar otro Hijo

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo puede engendrar otro Hijo. En efecto, de acuerdo con la potencia no impedida del Hijo, éste es capaz de obrar alguna cosa. Es así que –como se ha dicho en el artículo precedente–, en el Hijo, de algún modo, existe la potencia generativa. Luego parece que el Hijo puede generar otro Hijo, puesto que la potencia de la deidad no puede ser impedida.

2. El Hijo es la imagen del Padre, que lo representa perfectamente, de conformidad con una semejanza perfecta. Es así que el Padre puede generar. Luego parece que también el Hijo: de otra manera, no se le asemejaría perfectamente.

3. Toda operación que pertenece a una naturaleza común, si está en uno de sus supuestos, está también en el otro: como el entender y el razonar es una operación de la naturaleza humana, tanto en Sócrates, como en Platón. Es así que la generación es una operación de la naturaleza divina en el Padre. Luego también en el Hijo. Parece, en consecuencia, que el Hijo puede engendrar un hijo.

4. El poder generar es una dignidad del Padre; de otro modo, no sería una propiedad personal. Ahora bien, no hay ninguna dignidad en el Padre que no esté en el Hijo, al ser totalmente iguales en dignidad. Luego el Hijo puede generar.

EN CONTRA, según San Agustín, es imposible el menor inconveniente en Dios. Ahora bien, si el Hijo engendrara un hijo, se seguiría un inconveniente en Dios, ya que ese hijo engendraría a otro y así, hasta el infinito. Luego parece que el Hijo no puede engendrar.

Además no habría en Dios la suma unión ni habría una indistancia igual, ya que Dios Hijo se encontraría más cercano a su hijo que al Padre; y no parece que esto convenga en Dios.

Así mismo, quien no puede ser Padre, no puede generar. Es así que el Hijo no puede ser Padre, porque se seguiría la confusión de las personas. Luego etc.

SUBCUESTIÓN II

Posteriormente, se intenta averiguar si el Padre puede engendrar a otro hijo; y parece que así es. Ya que su potencia no queda disminuida en nada mediante la generación. Luego, por la razón por la que puede engendrar a uno, puede también engendrar a más de uno.

SOLUCIÓN I

Algunos han afirmado que el Hijo puede engendrar a otro hijo, pero que esta potencia nunca pasaría al acto por el inconveniente que San Agustín aduce en el texto. Pero esta afirmación no tiene validez alguna, porque, en las realidades eternas, según el Filósofo (*Phys*., III, 4), no hay diferencia en-

tre el ser y el poder, y mucho menos en Dios; por lo cual, todo lo que no está en Dios, no puede estar en Él: de otro modo, Dios sería mutable.

Por lo tanto, hay que decir simplemente que el Hijo no puede engendrar un hijo. Razón: porque ese hijo no se distinguiría de otro en nada. En efecto, al no distinguirse las personas divinas según la división de la materia –pues no son materiales–, solamente queda en Dios la distinción que hay por las relaciones de origen. Ahora bien, es imposible que una relación de origen, como la filiación, se multiplique numéricamente, porque tal multiplicación sería material. Por lo tanto, en Dios, sólo puede haber una sola filiación, y con una sola filiación solamente es constituido un solo Hijo; de este modo, no puede haber en Dios varios hijos, ni varios padres; y esto pertenece a la perfección del Hijo, ya que nada de la filiación está fuera de él en Dios, por lo que Él es el Hijo perfecto.

RESPUESTAS

1. En el Hijo, solamente hay potencia generativa en cuanto que está radicada en la esencia, y no en cuanto que se conecta al acto de generar: por lo tanto, no se sigue que haya acto en Él.

2. Dondequiera que hay una semejanza, ahí debe haber una distinción, ya que –según Boecio (*De specie*, 2, en *In Porph*., II)–, la semejanza es la misma cualidad de las cosas diferentes, pues de otra manera no sería semejanza, sino identidad. Por lo tanto, la semejanza perfecta entre el Padre y el Hijo se salva.

Ellos convienen en todos los atributos, aun permaneciendo la distinción. Ahora bien, si el Hijo engendrara, no permanecería la distinción entre el Padre y el Hijo, al haber allí sólo distinción mediante las relaciones de origen; y no puede haber en Dios nada más que una sola paternidad –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–.

3. Generar no es un acto de la naturaleza divina, a no ser en cuanto que la naturaleza divina es la misma paternidad; y, bajo este aspecto, la naturaleza divina no está en el Hijo.

4. La dignidad guarda relación con las cosas dichas en sentido absoluto; y, por eso, la dignidad del Padre y del Hijo son numéricamente idénticas, como idéntica es la esencia. Por lo tanto, de la misma manera que la paternidad en el Padre es la esencia, y la misma esencia no es en el Hijo la paternidad, sino la filiación, así también, la misma dignidad, numéricamente entendida, que en el Padre es la paternidad, en el Hijo es la filiación.

SOLUCIÓN II

Y respecto a lo que se pregunta después, la respuesta también queda aclarada con lo expuesto, dado que es imposible que, en Dios, haya más de un Hijo. En efecto, sucede esto, no por defecto de la potencia del Padre, sino por la distinción de los supuestos de la naturaleza divina; distinción que sería eliminada, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"La generación divina sería sin medida, si el Hijo engendrado engendrara un nieto al Padre". Pues parece que no es un inconveniente si el engendrado engendrase a otro, al contrario, sería un gran bien, puesto que toda generación es un bien infinito.

Puede decirse que hay tres inconvenientes. Primero, porque, si esto procediera hasta el infinito, al ser imperfecto todo infinito, la generación divina nunca sería perfecta; y este inconveniente viene tomado del texto. Segundo, porque no podría haber distinción entre varios engendrados, como se ha dicho en el cuerpo del artículo precedente. Tercer inconveniente, porque, aunque la comunicación pertenezca a la nobleza y simplicidad de la naturaleza, sin embargo, la comunicación que es infinita solamente surge debido a un defecto de la naturaleza; en efecto, dado que la naturaleza no puede conservarse con un ser eterno en un solo individuo, intenta, mediante una sucesión infinita de individuos, conservar su perpetuidad, al menos, según la misma especie; ahora bien, esto, de ningún modo, conviene a Dios.

"«No es cierto que no podía, sino que no era conveniente». En efecto, parece que dice que el Hijo podía engendrar, pero no era conveniente". Parece que esta explicación es excesivamente forzada y no puede deducirse de las palabras de San Agustín. Pero hay que señalar que el Maestro acepta esta explicación, puesto que el "no podía", puede tomarse solamente en sentido negativo; y, así, procedía la objeción. Incluso puede tomarse como privativamente, de modo que el "no podía" sea como un término infinito, y entonces se niega la impotencia, mediante esto que añade: "no es cierto que no podía".

Mas parece que el hecho de no generar deriva de la impotencia del Hijo. En efecto, San Agustín, en *Contra Maximinum* (III, 7), argumenta así: "Si el Padre no puede engendrar al Hijo coeterno y coigual a sí mismo, fue impotente". Por lo que, de modo semejante, parece que si el Hijo no pudiera engendrar, sería impotente.

Hay que responder que el generar el Hijo es una de las cosas que pertenecen a la razón de Padre; y, por eso, la deficiencia de una de estas cosas que son o que pertenecen a la perfección de la generación, vendría a parar en impotencia del Padre. Ahora bien, generar no pertenece a la razón de Hijo, aún más, es lo opuesto a la filiación. Luego, con esto, no se demuestra que el Hijo sea impotente, como el hombre solamente es impotente si no puede hacer lo que le pertenece.

DISTINCIÓN 8

ETERNIDAD, INMUTABILIDAD Y SIMPLICIDAD DE DIOS

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. El mismo ser de Dios. A Dios le compete propiamente el ser mismo.
   1. Su esencia no conoció ni pasado ni futuro, porque es eterno (San Agustín).
   2. Dios tan sólo «es», porque no conoció ser pasado ni futuro (San Jerónimo).

   Objeción: frecuentemente encontramos escrito que siempre fue y será por los siglos; y si sólo se dijera de Dios que fue, pensaríamos que pasó; o si decimos solamente que es, pensaríamos que no siempre fue.

   Respuesta. Se niega de Dios el pasado y el futuro, sólo en cuanto a la significación del movimiento temporal de pasar y venir, mas no en cuanto a la permanencia de la sustancia, que siempre fue y siempre será, sin dejar de ser y sin empezar de nuevo.
2. La inmutabilidad de Dios. A Dios no le puede acontecer nada.
   1. La inmutabilidad es propia de solo Dios, puesto que de modo propio y verdadero tiene el ser; y lo que se muda no conserva siempre el mismo ser, puesto que puede cambiar; luego Dios es completamente inmutable, si es el ser mismo sin pasado y sin ser futuro (San Agustín).
   2. Toda mutación es una cierta muerte, porque hace que algo que era no sea. E incluso los ángeles y las almas, que son inmortales sustancialmente, cambian al pecar y mueren moralmente. Sólo Dios, por su naturaleza, es completamente inmortal o inmutable (San Agustín).
3. La simplicidad de Dios. Dios es sumamente simple, tanto *en sí mismo*, como en *comparación* con las criaturas, y además por la suma identidad de todo lo que a Él le conviene.
   1. Dios es en sí mismo sumamente simple: porque no tiene diversidad alguna, ni de partes, ni de accidentes, ni de las demás formas.
   2. Por comparación a las criaturas Dios es sumamente simple: porque toda criatura es múltiple, y ninguna es completamente simple. Incluso la criatura *espiritual* es múltiple: porque aunque no tiene partes, y en este aspecto es simple, en cambio tiene varias potencias y accidentes y mutaciones. Mas aunque digamos que Dios es de muchas maneras (bueno, grande, sabio, etc.), todas ellas son lo mismo: pues la sabiduría se identifica con la fuerza, etc. Dios se dice de muchas maneras, no por la diversidad de accidentes, sino por el diverso modo de nombrarlo y conocerlo.
   3. Por la identificación de todo lo que hay en Dios: pues lo que en Dios existe es ser de Dios y sustancia de Dios. Ni le adviene accidente alguno o algo que no sea Dios y entre en composición con él: en Él se identifica el habiente y lo habido.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Propiedad, inmutabilidad y simplicidad de la esencia de Dios.– Ahora se va a tratar de la verdad o propiedad y de la inmutabilidad y simplicidad de la naturaleza o sustancia o esencia divina.

Como dice San Agustín en el libro V *De Trinitate* (2, 3): “Así pues, Dios, sin lugar a duda, es sustancia y, mejor, si se la llama esencia, que los griegos llaman “usía”. En efecto, de la misma manera que del verbo *sapere* [saber], deriva sabiduría, y del verbo *scire* [conocer] se ha formado la palabra ciencia, así también, del verbo *esse* [ser], se ha hecho derivar esencia. Y, ¿quién es más que aquél que declaró a su siervo Moisés (*Ex*., 3, 14): «Yo soy el que soy», y «Dirás a los hijos de Israel, El que es, me ha enviado a vosotros?»”.

Él mismo se dice verdadera y propiamente esencia, Él cuya esencia no conoce pretérito o futuro. De ahí que San Jerónimo, al escribir a Marcela, diga (*Glossa in Exod*., 3, 14): “Dios solo, que no tiene inicio, tiene en verdad el nombre de esencia: porque en comparación con Él, que es verdaderamente, ya que es inmutable, las cosas mutables casi no son. En efecto, de lo mutable se dice: «ha sido» y no es; «será» y aún no es; en cambio sólo Dios es, Él que no conoce en sí «pasado» ni «futuro». Luego sólo Dios es verdaderamente; y nuestro ser no es, si lo comparamos con su esencia”.

Se intenta saber cómo hay que entender las palabras de San Jerónimo.– Aquí hay que observar escrupulosamente cómo deben interpretarse las palabras de San Jerónimo: “Sólo Dios es, y no conoce en sí pasado <o futuro>”, hasta tal punto que no se puede decir de Dios: “ha sido” o “será”, sino solamente “es”; mientras que con frecuencia de Dios encontramos escrito: “Ha sido desde la eternidad”, “ha existido siempre”, “será por los siglos” (*Prov.*, 8, 23; *Eclo.*, 1, 1; *Sal.*, 89, 2), y expresiones semejantes. Por lo tanto, parece que de Dios no hay que decir aisladamente: “ha sido”, “es”, o “será”. En efecto, si se dijera solamente “ha sido”, se juzgaría que ha dejado de ser. Si se dijera: “es”, se pensaría que no ha sido siempre, sino que comenzó a ser. Si sólo se dijera: “será”, se pensaría que inmediatamente antes no es. Luego dígase que siempre ha sido, es y será, para que se entienda que no ha comenzado, ni ha faltado, ni ha dejado de ser, ni dejará de ser.

San Agustín, en el tratado sobre Juan (*In Ioan.*, tract., 99, 4-5) se expresa así sobre este tema: “Cuando de una verdad eterna se diga propiamente: «es», según nosotros, se dice bien, «ha sido» y «será». «Ha sido», porque no ha cesado nunca; «será», porque nunca cesará; «es» porque es siempre: no ha pasado, como lo que no permanece; no nacerá, como lo que no era. Luego, dado que nuestra locución varía a través de los tiempos, de Él se dicen con verdad los verbos de cualquier tiempo; puesto que Él no ha faltado en ningún tiempo, ni falta, ni faltará. Por ello, no hay que admirarse si la Verdad, hablando del Espíritu de la verdad, dijo mediante tiempo futuro (*Jn*., 16, 13): «Todas las

cosas que oirá, las comunicará»; «las oirá», a saber, de éste del que procede. Oírle, quizá, es saber; y se identifica también con el ser. Por consiguiente, de éste del que tiene la esencia, tiene también la escucha, esto es la ciencia, que no es cosa distinta de la esencia. «Oirá», luego comunicó lo que ha oído; y oye, esto es, lo que siempre supo, sabe y sabrá". He aquí que San Agustín afirme que de Dios se dicen los verbos de cualquier tiempo, pero propiamente "es".

Aquí se manifiesta cómo han de ser entendidas estas palabras.– Por consiguiente, lo que dice San Jerónimo se ha de interpretar así: "no conoce pasado ni futuro, sino sólo presente"; esto es, cuando se dice de Dios que ha sido o será, no hay que entenderlo como referido al pasado o al futuro, sino solamente al presente, esto es, en el sentido que existe absolutamente, sin movimiento temporal alguno. En efecto, aunque los verbos sustantivos en sus diversos tiempos se dicen de Dios, como "ha sido", "será", "es" y "era", sin embargo, no hacen distinción en Él por ser movimientos temporales, esto es, pretérito o futuro, o pretérito imperfecto o perfecto o pluscuamperfecto, sino que solamente indican la esencia o la existencia de su divinidad.

En consecuencia, solo Dios se llama propiamente esencia o ser. De ahí que San Hilario, en el libro VII *De Trinitate* (11), diga: "El ser no es un accidente en Dios, sino la verdad subsistente y la causa permanente y la propiedad natural del género".

La inmutabilidad.– También la esencia de Dios solo es propiamente inmutable, ya que ni se transforma, ni puede ser transformada. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (2, 3), diga: "Las demás esencias o sustancias conllevan accidentes, por los que se produce en ellas una mutación grande o de cualquier clase. En cambio, a Dios no le puede sobrevenir nada de ese género y, por eso, la sustancia única o esencia, que es Dios, es inmutable. Y, evidentemente, a ella le conviene de modo especial y verdadero el ser. En efecto, lo que cambia, no conserva su verdadero ser; y lo que puede cambiar, aunque no cambie, puede no ser lo que había sido. Lo que no cambia y de ningún modo puede cambiar es, con toda verdad, el ser", esto es, la sustancia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo. Por eso, el Apóstol, hablando de Dios dice (*1 Tim*., 6, 16): "Él solo posee la inmortalidad".

Qué es la verdadera inmortalidad que se da en solo el Creador.– En efecto, como dice San Agustín en el libro I *De Trinitate* (1, 2): "Dado que el alma, en cierto modo, se dice que es inmortal y lo es, el Apóstol no diría: «Él solo tiene la inmortalidad», a no ser porque Dios es la verdadera inmortalidad e inmutabilidad, que ninguna criatura puede tener, ya que es propia del Creador solo". Por lo que Santiago (*Sant*., 1, 17) dice: "En él no hay transformación, ni sombra de cambio": y David (*Sal*., 101, 27-28): "Cambiarás las cosas y serán cambiadas, pero tú eres siempre el mismo". Por lo que San Agustín (*De Gen. ad litt*., VIII, 20, 39) dice que Dios no se mueve ni a través de los lugares, ni a

través de los tiempos, mas la criatura lo hace a través de tiempos y lugares. Y el moverse a través de los tiempos es mudarse por las afecciones. Ahora bien, Dios no puede cambiar ni según el lugar, ni según las afecciones, él dijo por el profeta (*Mal*., 3, 6): "Yo soy Dios y o no cambio": él solo que es inmutable. Luego con toda justicia se dice que él solo tiene la inmortalidad.

Como dice San Agustín, en *Contra Maximinum* (II, 12, 2): "En efecto, en toda naturaleza mutable, la misma mutación es una cierta muerte, ya que consigue que no haya en ella algo que había. Por lo que también la misma alma humana, que es inmortal, ya que según su modo nunca cesa de vivir, sin embargo, tiene una cierta muerte propia, puesto que si vivía justamente y peca, muere a la justicia. Si era pecadora y es justificada, muere al pecado. He puesto estos ejemplos por silenciar otras mutaciones de las que sería largo discutir ahora. La naturaleza de las criaturas celestes ha podido morir, porque ha podido pecar. En efecto, también los ángeles pecaron y se convirtieron en demonios, cuyo príncipe es el diablo; los que no pecaron, tuvieron la posibilidad de hacerlo. También a cualquier criatura racional que tiene concedida la posibilidad de pecar, esto no le es concedido por su propia naturaleza, sino por la gracia de Dios. Es por lo que –como dice el Apóstol (*1 Tim*., 6, 16)–: «solo Dios tiene la inmortalidad», el cual, no por gracia de alguien, sino por su naturaleza no ha podido, ni puede cambiar mediante transformación alguna; ni ha podido, ni puede pecar con mutación alguna".

Además, como dice San Agustín en el libro I *De Trinitate* (1, 3): "Es necesario ver y conocer –aunque sea difícil–, que la sustancia de Dios hace las cosas mutables sin mutación alguna suya, y vea las cosas temporales sin movimiento temporal suyo". Por consiguiente, la sola esencia de la divinidad, que, sin mutación propia, ha creado todas las naturalezas, es verdadera y propiamente inmutable.

Aquí se habla de la simplicidad: la criatura es múltiple y no simple.– La misma sola esencia es también propia y verdaderamente simple: en ella no hay diversidad alguna, o variación o multitud (Pedro Abelardo, *Theolog.*, II, 10), ni de partes, ni de accidentes, ni de formas de cualquier género. Ahora bien, para que tú sepas de qué modo aquella sustancia es simple –como te enseña San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (6, 8)–: "observa primero por qué toda criatura es múltiple y de ningún modo verdaderamente simple". Y, primero, observándolo en la criatura corporal y, después, en la criatura espiritual.

Aquí muestra cómo la criatura corporal es múltiple.– "Evidentemente la criatura corporal consta de partes, de modo que en ella hay una parte mayor y una menor, y el todo es mayor que cualquiera de sus partes; y en todo cuerpo, una cosa es el tamaño, otra el color, y otra la figura. Pues, cambiado el tamaño, puede permanecer el mismo color y la misma figura; y, cambiado el color, puede permanecer la misma figura y el mismo tamaño. Y, con esto, uno se convence de que la naturaleza corporal es múltiple y, de ningún modo simple" (San Agustín, *ibid.*).

Aquí muestra cómo la criatura espiritual es múltiple y no simple.– “También la criatura espiritual, como es el alma, en comparación con el cuerpo es sin duda simple, pero sin compararla con él es múltiple y no simple. Y ésta es simple respecto al cuerpo, porque no se extiende cuantitativamente en el espacio, sino que está toda en cada cuerpo, en todo el cuerpo, y en cualquier parte del cuerpo. Y, por esto, cuando en la parte más pequeña del cuerpo sucede alguna cosa que el alma puede sentir, aunque no se produzca en todo el cuerpo, el alma siente toda entera, porque esa mínima parte no se le oculta. Sin embargo, ni siquiera en el alma misma hay verdadera simplicidad. En efecto, en el alma una cosa es la actividad, otra la serenidad, otra la agudeza, otra la memoria, otra el deseo, otra el temor, otra la alegría, otra la tristeza: todas estas afecciones y otras innumerables de este género pueden encontrarse en la naturaleza del alma; y pueden encontrarse unas sin las otras, algunas con una intensidad mayor, otras con una intensidad menor; todo esto evidencia que la naturaleza del alma no es simple, sino múltiple. En efecto, nada simple es mutable; ahora bien, toda criatura es mutable” (San Agustín, *ibid.*). Luego ninguna criatura es verdaderamente simple.

“Pero Dios, aunque reciba muchos atributos; esto es, sea significado con muchos nombres, sin embargo, es verdaderamente y sumamente simple. En efecto, es grande, bueno, sabio, bienaventurado, verdadero y sumamente simple, y todo lo demás que parezca que no es indigno de él. Pero su grandeza se identifica con la sabiduría; pues no es grande por su mole, sino por su potencia; la bondad suya se identifica con su sabiduría, su grandeza y verdad; en Él no es una cosa ser bienaventurado y otra ser grande; no es una cosa ser sabio y otra ser verdadero o bueno o el ser absolutamente” (San Agustín, *ibid.*, VI, 7).

Al ser Dios simple, de qué manera se dice que es múltiple.– Aquí debemos observar diligentemente por qué San Agustín afirma que Dios solo se dice de muchos modos, cuando también afirma que es verdaderamente simple. Lo dice no por la diversidad de los accidentes o de las partes, sino, más bien, por la diversidad y multitud de los nombres que se dicen de Dios, los cuales, aunque sean múltiples, sin embargo, significan una sola cosa: la naturaleza divina. En efecto, esos nombres, cuando se dicen de la sustancia inmutable y eterna, incomparablemente más simple que el alma humana, no son tomados de la misma manera como se dicen de las criaturas. De ahí que San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (4, 6), diga: “Para Dios, ser es ser fuerte, o ser sabio, o ser justo y todo aquello que se le atribuya a aquella multiplicidad simple o simplicidad múltiple, con lo que se signifique su sustancia. En cambio, para el alma humana, ser no se identifica con ser fuerte, o prudente, o justo: en efecto, puede haber un alma y no tener ninguna de estas virtudes”.

La simplicidad de Dios es tan grande que no está sometida a ningún predicamento.– San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (1, 2), muestra que, en la naturaleza divina, no hay ninguna diversidad de accidentes, ni en absoluto hay mutabilidad, sino perfecta sim-

plicidad; así escribe: “Concibamos a Dios –en la medida en que nos sea posible–, bueno sin cualidad, grande sin cantidad, creador sin indigencia, presente sin ubicación, que contiene todas las cosas sin condición, eterno sin tiempo, inmutable y autor de todos los cambios, sin átomo de pasividad. Todo el que concibe a Dios así, aunque aún no pueda encontrar completamente qué es, sin embargo, guárdese piadosamente, en cuanto pueda, de atribuirle lo que no es”. He aquí que, si te lo propones con sutileza, con lo expuesto ahora y antes, se aclara que los predicamentos del arte dialéctico convienen en grado mínimo a la naturaleza de Dios; naturaleza que no está sometida a ningún accidente.

Dios se dice sustancia, no con propiedad, sino impropiamente.– Por todo lo dicho, ni Dios se dice propiamente sustancia, como lo muestra San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (4-5, 9-10), diciendo: “De la misma manera que del verbo *esse* [ser] procede el nombre de esencia, así también, del verbo *subsistere* [subsistir], recibe el nombre la sustancia: si es que es digno de Dios decir que subsiste. En efecto, el subsistir se entiende de las cosas en las cuales se encuentran, como en un sujeto, aquellas otras que se dice que están en algo como en un sujeto: como el color y la forma en el cuerpo. Pues el cuerpo subsiste y, por ello, es sustancia. Ahora bien, las cosas mutables y no simples son propiamente sustancias. Pero Dios, si subsiste de modo que pueda decirse propiamente sustancia, entonces se encuentra algo en Él como en un sujeto y no es simple. Ahora bien, es ilícito afirmar que Dios subsiste, y que es el sujeto de su bondad; como es ilícito decir que la bondad no es su sustancia o, más bien, su esencia, y que Dios no es su bondad, sino que ésta existe en Él como en un sujeto. Por lo tanto, es evidente que Dios es llamado sustancia impropiamente, de modo que quizás convenga que Dios solamente sea llamado esencia. En efecto, él solo es verdaderamente, porque es inmutable”.

En Dios no hay cosa alguna que no sea Dios.– La simplicidad y la pureza de esta esencia es tan grande que nada hay en ella que no sea ella misma; se identifican el que tiene y lo tenido. De ahí que San Hilario, en el libro VII *De Trinitate* (27), diga: “Dios, que es vida, no subsiste, como hecho de partes; Él que es potencia, no está constituido de elementos sin solidez; Él que es luz, no puede estar unido a las tinieblas; ni Él, que es espíritu, está formado de elementos dispares; todo lo que hay en él es una sola cosa”. Del mismo modo, también San Hilario en el libro VIII *De Trinitate* (43), dice: “Dios no está hecho de partes al modo humano, de manera que en él una cosa sea lo que es poseído por él y otra distinta sea el poseedor: al contrario, todo él es una sola vida, una sola naturaleza perfecta e infinita; y no está constituida de elementos heterogéneos, sino que está vitalizando el todo”. Sobre este mismo tema, Boecio, en el libro I *De Trinitate* (opusc. 1: “De sancta Trinitate”, 2), dice: “¿Por qué es verdaderamente uno aquello en lo que no hay número alguno?; nada, en él, es distinto fuera de lo que hay en él: en efecto, no puede llegar a ser sujeto”. San Agustín también, en el libro *De fide ad Petrum* (mejor, en *De f. et symb.*, 9, 20) dice: “En la sustancia de Dios no hay nada que no sea sustancia; como si en Él una cosa fuera la sustancia y otra cosa lo que sobreviene a la sustan-

cia; sino que todo lo que en Él puede entenderse, es sustancia. Verdaderamente, estas cosas pueden decirse y fácilmente creerse; pero, solamente pueden verse con un corazón totalmente puro". Del mismo modo San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (17, 28), dice: "Y todo esto sucede en la naturaleza de cada una de las tres personas, de modo que el que lo tiene, es el mismo poseedor, como sucede con la inmutable y simplicísima sustancia". También, San Isidoro (*Sent*., I, 1, 6; *Etym*., VII, 1, 26) dice: "Dios es simple, ya sea porque no pierde lo que tiene, ya sea porque Él no es otra cosa, y lo que hay en Él tampoco es otra cosa".

Y, a pesar de que la naturaleza divina es de una simplicidad y pureza tan grande, sin embargo, hay en ella Trinidad de personas. De ahí que San Agustín, en el libro XI *De civitate Dei* (10, 1-2), diga: "No decimos que la naturaleza del bien supremo sea simple, porque el Padre solo esté en ella, o el Hijo solo esté en ella, o el Espíritu Santo solo esté en ella, esto es, que esté esta Trinidad de nombres, sola, sin la subsistencia de las personas, como pensaron los Sabelianos. Pero se dice que la naturaleza es simple porque, en ella, el ser se identifica con el tener, si hacemos excepción de que las personas se dicen en sentido relativo una de la otra. En efecto, el Padre posee al Hijo, sin lugar a duda, con el que se relaciona y, sin embargo, no es el Hijo; y el Hijo tiene al Padre y, sin embargo, Él no es el Padre. Ahora bien, en lo que se dice en Dios de modo absoluto y no de modo relativo, el ser se identifica con el tener: como se dice en sentido absoluto vivo, porque tiene vida y Él, en sí mismo se identifica con la vida. Precisamente por esto, esta naturaleza es simple: porque el poseedor no es distinto de lo poseído, como sucede en las demás cosas. En efecto, lo que contiene el líquido no es el líquido, ni el cuerpo es el color, ni el alma la sabiduría".

He aquí que, de acuerdo con la capacidad de nuestra debilidad, hemos señalado cuán grande es la identidad de la sustancia divina, cuán grande es la unidad e inmutabilidad, la simplicidad y la pureza de esa misma sustancia divina.

DIVISIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Una vez mostrada la Trinidad de las personas en la unidad de la esencia, aquí comienza a exponer la delimitación de aquellas cosas que pertenecen a una y otra. En Dios hay que considerar tres cosas: la esencia común, la persona distinta y la propiedad diferenciante. Por consiguiente, esta parte es dividida en dos: en la primera, trata de estas cosas en sí mismas; en la segunda, examina cómo se relacionan entre sí, en la distinción 33, donde dice: "Después de lo dicho previamente, hay que hacer una consideración más íntima e indagar más sutilmente". La primera se subdivide en tres partes: la primera trata de la esencia; la segunda de las personas, en la distinción 9, que comienza: "Ahora acerquémonos a la distinción de las personas"; la tercera examina las propiedades, en la distinción 26, que comienza: "Ahora hay que hablar algo… de las propiedades de las perso-

nas". La primera parte es de nuevo subdividida en otras tres partes, de acuerdo con los tres atributos de la esencia examinados: en efecto, primeramente, explica la unidad de la esencia; después, la inmutabilidad, en el pasaje que comienza: "También la esencia de Dios solo es propiamente inmutable"; tercero, la simplicidad, en el texto que comienza: "La misma sola esencia es también propia y verdaderamente simple". Acerca del primer punto hace dos cosas: en primer lugar muestra la verdad de la esencia divina; en segundo lugar, aleja una duda, en el pasaje que empieza: "Aquí hay que observar escrupulosamente cómo deben interpretarse las palabras de San Jerónimo".

CUESTIÓN 1

Sobre la primera parte de esta distinción, en la que se trata de la propiedad del ser divino, se plantean dos temas. Primero, el mismo ser divino. Segundo, su medida, esto es, la eternidad. En el primer tema se plantean tres cuestiones: 1. Si el ser conviene propiamente a Dios; 2. Si su ser es el ser de cualquier criatura; 3. El orden de este nombre "El que es", en relación con los otros nombres divinos.

ARTÍCULO 1
Si el ser se dice propiamente de Dios

OBJECIONES

1. Parece que el ser no se dice propiamente de Dios. En efecto, es propio de una cosa aquello que le conviene a ella sola. Es así que el ser, conviene no sólo a Dios, sino también a las criaturas. Luego parece que el ser no conviene propiamente a Dios.

2. Podemos solamente nombrar a Dios, en cuanto que lo conocemos; de ahí que Damasceno (*De fide*, I, 18) diga: "El verbo es el ángel, esto es, mensajero del entendimiento". Es así que nosotros no podemos conocer inmediatamente a Dios, en nuestro estado itinerante, sino sólo basándonos en las criaturas. Luego tampoco podemos darle nombres. Luego parece que "El que es" no nombra propiamente a Dios, puesto que indica una relación a las criaturas.

3. De la misma manera que la sabiduría creada está alejada de la sabiduría increada, así también el ser creado está alejado del ser increado. Ahora bien, se dice que el nombre de sabiduría está alejado de la perfecta significación de la sabiduría divina, porque ha sido impuesto por nosotros de acuerdo con el conocimiento de la sabiduría creada. Luego parece que, por la misma razón, tampoco el nombre "El que es" significa propiamente que Dios es; y, así, no hay que decir que ese nombre es más propio que los demás nombres.

4. Del mismo modo, Damasceno (*De fide*, I, 12) dice que "El que es", no significa qué es Dios, sino un cierto piélago infinito de sustancia. Es así que el infinito no es comprensible y, consecuentemente, no es nombrable, sino desconocido. Luego parece que "El que es" no es un nombre divino.

EN CONTRA, el Señor, según *Éxodo*, 3, 14, dijo a Moisés: "Si preguntaran por mi nombre, responderán a los hijos de Israel en estos términos: *El que es* me ha enviado a vosotros". Esto mismo se ve en Damasceno (*ibid.*, 12), cuando dice que "El que es" es el nombre más propio de Dios; también Moisés Maimónides dice que ese nombre es el inefable nombre de Dios, el cual era considerado como el más digno.

SOLUCIÓN

"El que es" es el nombre más propio de Dios, entre los demás nombres. Se pueden ofrecer cuatro razones. La primera es tomada del texto, en las palabras de San Jerónimo sobre la perfección del ser divino. En efecto, es perfecto aquello que no tiene nada fuera de sí mismo. Ahora bien, nuestro ser tiene algo propio fuera de sí mismo: pues le falta algo que le es ya pasado, y le falta también algo que le es futuro. Pero en el ser divino nada es pasado, ni futuro; y, por eso, tiene todo su ser perfecto; le conviene, pues, el ser de modo propio respecto a las otras cosas.

La segunda razón se toma de las palabras de Damasceno (*De fide*, I, 12), quien dice que "El que es" significa indeterminadamente el ser, y no significa qué es. Y dado que, en nuestro estado itinerante, de Él sólo conocemos *que es* [*quia est*], y no *qué es* [*quid est*], a no ser por vía de negaciones, y, por otra parte, no podemos nombrarlo, sino en la medida en que lo conocemos, por ello, es nombrado por nosotros con toda propiedad "El que es".

La tercera razón está tomada de las palabras de Dionisio, quien dice que, entre todas las otras participaciones de la bondad divina, como el vivir, el conocer y semejantes, el ser es el primero y como el principio de las otras cosas, conteniendo previamente en sí todas las cosas dichas, unidas según cierto modo; y, así también, Dios es el principio divino, y todas las cosas son una sola cosa en él.

La cuarta razón puede tomarse de las palabras de Avicena (*Metaphys.*, VIII, 1), de este modo: en todo lo que es, hay que considerar su esencia [*quidditatem*], mediante la cual subsiste en una naturaleza determinada, y hay que considerar también su ser [*esse*] mediante el cual se dice de él que está en acto; pero este nombre "cosa" [*res*] se impone a algo por su esencia –según Avicena (*Metaphys.*, II, 1)–, mientras que el nombre "El que es", o "ente", es impuesto por el mismo acto de ser [*actus essendi*]. Ahora bien, dado que en cualquier cosa creada, su esencia se diferencia de su ser, esa cosa queda denominada propiamente por su esencia y no por su acto de ser, como el hombre es denominado por la humanidad. En Dios, sin embargo, su ser es su esencia; por lo que el nombre que se toma del ser lo nombra propiamente, y es su nombre propio, como el nombre propio del hombre es tomado de su esencia.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que una cosa conviene propiamente a alguien, esto puede entenderse de dos modos: primero, en el sentido de que con la propiedad se excluya todo lo extraño a la naturaleza del *sujeto*, como cuando se dice que "es propio del hombre ser risible", ya que el ser risible no le conviene a nada ajeno a la naturaleza del hombre; y, de este modo, el ser no se dice que es propio de Dios, ya que conviene también a las criaturas. Segundo, en cuanto que se excluye todo lo ajeno a la naturaleza del *predicado*, como cuando se dice que "esto es propiamente oro", puesto que no tiene mezcla de otro metal; y, de este modo, el ser se dice que es propio de Dios, puesto que el ser divino no tiene mezcla de privación o potencialidad, como el ser de la criatura. Y, por esto, en el texto, la propiedad y la verdad están tomadas en el mismo sentido: en efecto, decimos que es verdadero el oro que no está mezclado con nada extraño.

2. Partiendo de las criaturas, se puede nombrar a Dios de tres maneras. De un modo: cuando el nombre mismo connota actualmente el efecto en la criatura, por la relación a la criatura implicada en el nombre, como Creador y Señor. De un segundo modo: cuando el mismo nombre denomina, por su propia razón, el principio de un acto divino en las criaturas, como sabiduría, potencia y voluntad. De un tercer modo: cuando el mismo nombre indica algo representado en las criaturas, como viviente; en efecto, toda vida está modelada como un ejemplar por la vida divina. De modo semejante, el nombre "El que es" designa a Dios, mediante el ser encontrado en las criaturas, el cual comparece como un ejemplar de Él mismo.

3. Como el mismo ser de la criatura representa imperfectamente al ser divino, y como este nombre "El que es" lo significa imperfectamente, a saber, a modo de concreción y composición, todavía más imperfectamente es signi-

ficado mediante los demás nombres: cuando digo que "Dios es sabio", entonces, al incluirse en esa locución el ser, la imperfección se significa de dos modos: una es por parte del mismo ser concreto, como en el nombre "El que es"; y se añade otra imperfección por parte de la propia razón de sabiduría. En efecto, la misma sabiduría creada está alejada de la razón de sabiduría divina; y, por esto, la imperfección es mayor en los otros nombres que en el nombre "El que es"; ésa es la razón por la que este nombre es más digno y más propio de Dios.

4. Todos los otros nombres expresan un ser determinado y particular, como "sabio" expresa un cierto ser; pero el nombre "El que es" indica un ser absoluto y no determinado por algo añadido; por eso Damasceno dice que no significa qué es Dios, sino que significa un cierto piélago infinito de sustancia, como no determinado. Por lo tanto, cuando nos acercamos a Dios por vía de *remoción*, primero negamos en Él los aspectos corporales; después también los aspectos intelectuales, en la medida en que se encuentran en las criaturas, como la bondad y la sabiduría; y, entonces, acerca de Él queda en nuestro entendimiento solamente el hecho de que es [*quia est*], y nada más: por lo que el entendimiento está como en una cierta confusión. Por último, también este mismo ser, tal como se halla en las criaturas, lo alejamos de Él; entonces, queda el entendimiento en una cierta tiniebla de ignorancia; y según esta ignorancia, en cuanto pertenece a nuestro estado itinerante, nos unimos de la mejor manera posible a Dios, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7), y ésta es como una cierta oscuridad en la que se dice que habita Dios.

ARTÍCULO 2
Si Dios es el ser de todas las cosas

OBJECIONES

1. Parece que Dios es el ser de todas las cosas, por lo que dice Dionisio en *De caelesti hierarchia* (capítulo 4): "El ser de todas las cosas es el "superser" [*superesse*] de la divinidad". Él mismo también dice esto, en el capítulo 5 *De div. nom.*: "El mismo Dios es el ser para todas las cosas que existen".

2. Ninguna criatura es por sí, sino por otro. Ahora bien, el ser no es por otro, puesto que si fuera por otro ser, de nuevo se plantearía la misma cues-

tión acerca de él, y así se procedería al infinito; por consiguiente, parece que el ser no es algo causado, y entonces es Dios.

3. Las cosas que son y que no se diferencian son idénticas. Es así que Dios y el ser de las cosas son y de ningún modo se diferencian. Luego se identifican. Prueba de la premisa menor. Que Dios y el ser de las cosas son, es evidente; ahora bien, parece que no se diferencian. En efecto, todas las cosas que se diferencian, difieren por alguna diferencia. Ahora bien, todas las cosas que se diferencian mediante alguna diferencia, tienen en sí alguna diferencia y, de este modo, son compuestas; como el hombre tiene en sí lo racional. Luego parece que no se diferencian, pues el ser es simple y, de modo semejante, Dios.

EN CONTRA, en una cosa, no hay nada que esté más unido a ella que su ser. Ahora bien, Dios no se une a las cosas; lo que es también patente en el Filósofo en el libro *De Causis* (prop. 20): "La causa primera rige todas las cosas, sin mezclarse con ellas". Luego Dios no es el ser de todas las cosas.

Además, nada tiene el ser, sino en cuanto participa del ser divino, ya que Él mismo es el primer ente, porque es la causa de todo ente. Ahora bien, todo lo que es participado en alguna cosa, está en ella a modo de participante, puesto que nada puede recibir más allá de su medida. Así pues, como el modo de cualquier cosa creada es finito, toda cosa creada recibe un ser finito e inferior al ser divino que es perfectísimo. Luego es claro que el ser de la criatura, por el que formalmente existe, no es el ser divino.

SOLUCIÓN

Como dice San Bernardo (*In Cant*., serm. 4), Dios es el ser de todas las cosas, no esencial, sino causal. Y esta afirmación se evidencia así: encontramos tres modos de la causa agente. La causa agente de modo *equívoco*; así aparece cuando el efecto no se adecua con la causa, ni según el nombre, ni según la razón: como el sol produce el calor, sin ser cálido. Así mismo, encontramos la causa agente de modo *unívoco*, cuando el efecto conviene con la causa, según el nombre y según la razón, como el hombre engendra al hombre, y el calor produce calor.

Dios no obra de ninguno de estos dos modos. No de modo unívoco, porque nada conviene con Él mismo de modo unívoco. No de modo equívoco, porque el efecto y la causa, en un cierto modo, convienen en el nombre y en la razón, según un antes y un después; como Dios nos hace sabios con su sabiduría, pero de manera que nuestra sabiduría siempre está alejada de la razón de ser de su sabiduría, como el accidente respecto a la razón de ente, en cuanto que está en la sustancia. Por consiguiente, hay un tercer modo de

causa agente: el modo *análogo*. Por lo cual, está claro que el ser divino produce el ser de la criatura en una semejanza imperfecta de sí; y, en este sentido, se dice que el ser divino es el ser de todas las cosas; de Él emana de manera eficiente y ejemplar todo ser creado.

RESPUESTAS

1. La respuesta a las palabras de Dionisio está clara con lo expuesto. Como es patente en el término "super-ser" [*superesse*], sus palabras han de entenderse así: pues si Dios fuera esencialmente el ser de la criatura, no sería el "super-ser" increado.

2. El ser creado no es por alguna otra cosa, si aquí la preposición "por" [*per*] expresa causa formal intrínseca; aún más, por él formalmente la criatura es; en cambio, si la preposición "por" indica causa formal fuera de la cosa o causa eficiente, entonces, es por el ser divino y no por sí.

3. Todas las cosas que son primeras solamente son diversas por sí mismas; pero las cosas que proceden de las primeras, se diferencian por la diversidad de las primeras; como el hombre y el asno se diferencian por las diversas diferencias de "racional" e "irracional", las cuales no son diversificadas por otras diferencias, sino por sí mismas. Así también, Dios y el ser creado no se diferencian por unas diferencias añadidas a uno y a otro, sino por sí mismos; por lo tanto, no se dice con propiedad que se diferencian, sino que son diversos: en efecto, lo diverso es absoluto, mientras que lo diferente es relativo, según el Filósofo, en X *Metaphysica* (texto 13). En efecto, todo lo diferente, lo es por alguna cosa; mientras que no todo diverso es diverso por alguna cosa.

ARTÍCULO 3

Si el nombre "El que es" es el primero entre los nombres divinos

(I q13 a11)

OBJECIONES

1. Parece que este nombre "El que es", no es el primero entre los nombres divinos. En efecto, hay que tratar primero de las cosas primeras. Es así que Dionisio, en el libro *De divinis nominibus*, trata del bien antes que del

existente (“De bono”, 4; “De exist.”, 5). Luego parece que el bien es antes que el ente.

2. Parece que aquello que es común es anterior. Es así que el bien es más común que el ente, ya que el ser divino se extiende sólo a los entes que participan del ser, mientras que el bien se extiende a los no entes, a los que llama también al ser; en efecto, el bien deriva del verbo “*boare*” que significa *vocare* [llamar], como el Comentador dice en *Super de divinis nominibus* (4). Luego el bien es antes que el ente.

3. En todas las cosas que son de igual simplicidad, una no es anterior a otra. Es así que el ente, la verdad, el bien y el uno son de igual simplicidad, lo que es evidente por el hecho de que se convierten mutuamente. Luego uno no es antes que otro.

EN CONTRA, según Dionisio, los atributos divinos solamente se nos dan a conocer por sus participaciones, recibidas en las criaturas. Es así que, entre todas las participaciones, el ser es lo primero, como se dice en el capítulo 5 del libro *De divinis nominibus*, con estas palabras: “El ser ha sido puesto antes que las demás participaciones de Dios”. Y las palabras del Filósofo en el libro *De Causis* (prop. 4) están de acuerdo con esto: “El ser es la primera de las cosas creadas”. Luego parece que, según el modo de entender, el ser en Dios precede a los demás atributos, y “El que es”, precede a los otros nombres.

Además, lo último en la resolución, es lo primero en el ser. Es así que el ente es lo último en la resolución del entendimiento, puesto que, eliminadas todas las demás cosas, el ente permanece en último lugar. Luego es naturalmente el primero.

SOLUCIÓN

Los nombres de ente, bien, uno y verdadero, según el modo de conocer, preceden absolutamente a los otros nombres divinos; lo que es evidente por su comunidad. Ahora bien, si los relacionamos unos con otros, esto puede suceder de dos modos: o según el *supuesto* en que están, y entonces se convierten recíprocamente, se identifican en el supuesto y nunca se separan; o según sus *intenciones* o conceptos; y, así, el ente es antes que los otros de manera simple y absoluta. Y el motivo es éste: porque el ente está incluido en el concepto de aquellos, y no viceversa. En efecto, lo primero que comparece en la representación del entendimiento es el ente, sin el cual nada puede ser aprehendido por el entendimiento; como lo primero que comparece en la estimación del entendimiento son las dignidades o axiomas, y principalmente estos: que las cosas contradictorias no pueden ser simultáneamente

verdaderas. Por tanto, todo lo demás está, en cierto modo, incluido en el ente de modo unitario e indistinto, como en un principio; y, por ello él tiene también una cierta conveniencia a ser el nombre divino más propio.

Todos los otros nombres que hemos citado, a saber: el bien, la verdad y el uno, añaden al ente, no ciertas naturalezas, sino ciertas razones. Pues el uno añade al ente la razón de indivisión; y, por esto, es el más próximo al ente, ya que añade sólo una negación. La verdad y el bien añaden una cierta relación: el bien añade la relación al fin; la verdad añade la relación a la forma ejemplar; en efecto, debido a esto, se dice que es verdadero todo lo que imita al ejemplar divino y todo lo que tiene una relación a la facultad cognoscitiva; pues es verdadero oro el que tiene la forma del oro que muestra, y así se hace un verdadero juicio de él.

Ahora bien, si estos nombres son considerados según la razón de causalidad, entonces el bien es anterior, ya que el bien tiene razón de causa final; en cambio, el ser tiene razón de causa formal y eficiente solamente en Dios; y, en el orden de la causalidad, el fin es la causa primera.

RESPUESTAS

1. Dionisio trata de los nombres divinos en cuanto que tienen razón de causalidad, es decir, en cuanto se manifiestan en la participación de las criaturas; y, por ello, expone antes el bien que el existente.

2. El bien es más común, pero no en el ámbito de la predicación, ya que así se convierte con el ente, sino según la razón de causalidad; en efecto, la causalidad simultáneamente eficiente y ejemplar se extiende solamente a las cosas que participan en acto la forma de su causa ejemplar; debido a esto, la causalidad del ente, en cuanto que es un nombre divino, se extiende sólo a los entes, como la causalidad de la vida a los vivientes; pero la causalidad del fin se extiende también a las cosas que aún no participan de la forma, ya que también las cosas imperfectas desean el fin y a él tienden, aunque no participen aún de la razón de fin, puesto que están en camino hacia él. En efecto, Dionisio llama *no ente* a la materia, debido a la privación aneja; de ahí que, en *De divinis nominibus,* capítulo 4, también diga que el mismo *no ente* desea el bien.

3. Se convierten si son considerados según los supuestos; sin embargo, según la intención o concepto, el ente es más simple y anterior a los demás, como se ha dicho.

CUESTIÓN 2

A continuación se examina la medida del ser divino, que es la eternidad. Aquí se plantean tres cuestiones: 1. Qué es la eternidad; 2. A quién conviene; 3. Si los verbos de los diversos tiempos pueden predicarse de lo eterno.

ARTÍCULO 1

Si es conveniente la definición de eternidad, dada por Boecio

(I q10 a1)

OBJECIONES

1. Boecio, en V *De philosophiae consolatione* (pros. ult.) define la eternidad así: "La posesión total, simultánea y perfecta de una vida sin término". Parece que esta definición no es la apropiada. En efecto, el vocablo "sin término" indica o expresa negación. Es así que la negación no certifica cosa alguna. Luego parece que, en la definición de eternidad, no debe ponerse esa expresión.

2. La primera medida corresponde al primer medido. Es así que el ser es lo primero entre todo lo que es medido. Luego parece que la eternidad, que es la primera medida, no debe definirse por la vida, sino por el ser.

3. Lo que es simple no tiene medida, aún más, según el Filósofo (*Metaphys.*, X, texto 3) todas las otras cosas son medidas por lo que es simplicísimo. Es así que la vida divina es simplicísima. Luego a Él no le corresponde cosa alguna en razón de medida, sino que ella misma tiene razón de medida; y, así, tampoco la eternidad que tiene razón de medida.

4. El todo se dice en relación a las partes. Es así que lo propio de la razón de duración es que las partes de ésta no sean simultáneas, puesto que es imposible que dos duraciones sean simultáneas, a no ser que una incluya a la otra, como dice San Agustín (*De civ. Dei*, XI, 6). Luego, cuando Boecio dice "total y simultánea" parece que expresa dos cosas opuestas.

5. Del mismo modo, el todo incluye en sí mismo la razón de perfección. Luego parece que en la definición es superfluo el término "perfecta".

6. La eternidad tiene razón de duración. Es así que la "posesión" no indica nada que pertenezca a la duración. Luego parece que no debe ponerse

en la definición de la eternidad, al menos directamente, y como género, pues lo que se pone en la definición de algo, debe indicar qué es lo definido.

SOLUCIÓN

La eternidad es como un ente fuera de los términos. Ahora bien, un ser puede decirse que tiene término de tres modos. Primero, según toda su duración; de este modo se dice que tiene término lo que posee principio y fin. Segundo, por razón de las partes de la duración; y de este modo se dice que tiene término aquello cuyas partes cualesquiera tienen término respecto a las precedentes o a las siguientes, como se puede apreciar en el movimiento; tercero, en razón del supuesto en el que es recibido el ser, pues el ser es recibido en algo, según el modo de éste, y así tiene término, de la misma manera que cualquier otra forma que de por sí es común y, en cuanto que es recibida en una cosa, tiene término en ella; según este modo, sólo el ser divino no tiene término, ya que no es recibido en nada que sea diverso de él.

Por consiguiente, afirmo que, para excluir la primera terminación que es la del principio y del fin de toda la duración, Boecio pone "de una vida sin término"; y con esto se separa lo eterno de las cosas que se generan y se corrompen. Para excluir la segunda terminación, esto es, de las partes de la duración, se añade "total y simultáneamente"; en efecto, con esto se excluye la sucesión de las partes, según la cual toda parte es finita y transitoria; con estas palabras lo eterno se separa del movimiento y del tiempo, incluso si estos hubieran sido siempre y siempre habrían de ser, como mantuvieron algunos. Para excluir la tercera terminación, que es por parte del receptor, se añade el término "perfecta"; pues en lo que no está el ser absoluto, sino que está terminado por el receptor, no hay ser perfecto, puesto que sólo tiene esa perfección aquello que es su ser; y, con esto, se separa el ser eterno del ser de las cosas inmóviles creadas, que poseen el ser participado, como las criaturas espirituales.

RESPUESTAS

1. La realidad simple, y sobre todo la realidad divina, de ningún modo es manifestada mejor que por remoción, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7). El motivo es éste: porque el entendimiento no puede comprender perfectamente el ser de estas realidades; por consiguiente, el entendimiento es conducido, de algún modo, a conocerlas, partiendo de las negaciones de las cosas que son removidas por él. Por eso también el punto es definido con una negación. Y además, en la razón de eternidad hay una cierta negación, en cuanto que la eternidad es unidad y la unidad es indivisión, y este tipo de cosas no puede ser definido sin una negación.

2. El vivir es aquí tomado en sentido amplio por todo ser, de acuerdo también con las palabras de San Agustín (*De cogn. verae Vitae*, 31; *Contra Max*., III, 12) quien dice que toda mutación de la criatura es como una cierta muerte suya. Incluso se puede responder que, dado que en aquél que en solitario tiene la eternidad, el ser y el vivir se identifican totalmente, por eso en razón del acto en el que está la eternidad, ha puesto la eternidad como medida de la vida.

3. El vivir y el ser se dicen a modo de acto; y, dado que a todo acto le corresponde su medida, por eso es necesario entender que la eternidad, cual medida, acompañe al ser divino y a la vida divina; aunque, en realidad, la eternidad no sea cosa distinta del ser divino; y, dado que vivir tiene más carácter de acto que ser, quizá por eso, Boecio ha definido la eternidad por la vida, más bien que por el ser.

4. En las realidades sucesivas, hay una doble imperfección: una, en razón de la división; otra en razón de la sucesión, dado que una parte no está con la otra parte; por lo tanto, solamente tienen el ser según algo de sí mismas. Ahora bien, para excluir toda imperfección del ser divino, hay que entenderlo perfecto, sin división alguna de partes, y Boecio expresa esto con la palabra "toda"; en efecto, este término no indica razón de partes. Así mismo, hay que entenderlo sin sucesión; y el adverbio "simultáneamente" conlleva esa idea.

5. La imperfección puede ser considerada de dos modos. O, en cuanto a la duración; y, así, se dice que es imperfecto aquello a lo que le falta algún lapso de duración debida; como decimos que es vida imperfecta la vida de un hombre que muere en la niñez; y tal imperfección queda eliminada mediante la palabra "toda". También hay otra imperfección en cuanto al modo de tener, como toda criatura tiene un ser imperfecto; tal imperfección es eliminada mediante el término "perfecta". Luego no es superfluo.

6. La duración expresa una cierta distensión por razón del nombre; y, dado que en el ser divino no debe entenderse una distensión semejante, es por lo que Boecio (*De consol*., V, prosa ult.) no ha puesto duración, sino posesión, hablando metafóricamente para significar el reposo del ser divino: en efecto, decimos poseer lo que tenemos tranquila y plenamente; y, así, se dice que Dios posee su vida, ya que no es molestado por ninguna inquietud.

ARTÍCULO 2
Si la eternidad conviene solamente a Dios
(I q10 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la eternidad no sólo conviene a Dios. En efecto, la eternidad no es más noble que la bondad. Es así que la bondad es comunicada a las criaturas, de modo que, por el bien de Dios, es buena la criatura. Luego parece que con la eternidad sucede algo semejante, de modo que las otras cosas distintas de Él son eternas.

2. En *Daniel,* 12, 3 se lee: "Los que enseñan la justicia a la muchedumbre, resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas". Es así que varias eternidades no son de un solo ser eterno. Luego parece que son muchas las cosas eternas, y no solamente Dios.

3. En el *Salmo,* 75, 5, está escrito: "Resplandeciendo tú maravillosamente entre los montes eternos". Los montes son criaturas. Luego también las criaturas son eternas.

4. Semejantemente, el fuego del Infierno es eterno. En *Mateo,* 25, 41 se lee: "Id, malditos, al fuego eterno". Aristóteles dice (*Perih*., lect. 3 y 5; *Metaphys.*, texto 6), que todo lo necesario es eterno. Ahora bien, son muchos los necesarios. Luego etc.; y lo que dice San Agustín (*De Trin*., IV, 18): que la verdad es eterna, está de acuerdo con esto.

EN CONTRA, lo eterno es sin término, como se ha dicho en el artículo precedente. Ahora bien, sólo Dios es así. Luego etc.

SOLUCIÓN

Como está claro en la definición de Boecio, la eternidad sólo puede convenir simple y absolutamente a Dios, según la razón perfecta de eternidad. Pero, en cuanto que algunas cosas participan de la interminabilidad de la eternidad, de algún modo se dice que son eternas participativamente. Ahora bien, lo que de ningún modo participa de la interminabilidad, de ningún modo es eterno, como lo temporal, que tiene inicio y fin.

Por consiguiente, afirmo que a ciertas cosas es comunicada la interminabilidad, en la medida en que excluye el término de la duración en cuanto al después; y, de este modo, el fuego del infierno es eterno, porque nunca tendrá fin. Si puede haber algo eterno que no tenga el principio de la duración,

se examinará al principio del libro segundo. A ciertas criaturas se les comunica la interminabilidad, en cuanto que excluye la terminación implicada en la sucesión de las partes: éstas son las criaturas espirituales, cuyo ser es todo simultáneamente. Pero la interminabilidad que excluye toda imperfección no se comunica a criatura alguna, ya que ninguna criatura puede ser perfecta absolutamente; pero se le comunica una cierta perfección, a saber, la que la criatura es capaz de alcanzar, por ser perfecta según su naturaleza. De este modo los hombres bienaventurados y los ángeles son perfectos, porque poseen todo de lo que es capaz su naturaleza; por lo cual los ángeles bienaventurados participan más de la eternidad que si fueran considerados en su estado natural.

De esto se puede concluir la diferencia entre eternidad, evo y tiempo. En efecto, el ente cuya potencia no recibe todo el acto simultáneamente es medido por el tiempo; y ese tipo de entes tienen también el ser terminado en cuanto al modo de participar, porque el ser es recibido en una cierta potencia y no es absoluto en cuanto a las partes de la duración. Ahora bien, el ente cuya potencia es diferente del acto, pero recibe el acto entero simultáneamente, es medido por el evo; en efecto, este ente solamente tiene un modo de terminación, a saber: porque su ser es recibido en otro, distinto de él, como se ha dicho en esta distinción, cuestión primera, artículo 1. Finalmente, lo que no tiene una potencia diferente del ser, es medido por la eternidad; un ente de este género es, de todos los modos, sin término. Luego es evidente que el evo es una eternidad participada.

RESPUESTAS

1. Aunque la bondad divina es comunicable, sin embargo, no lo es según el altísimo grado en que se encuentra en Dios; luego la bondad suma no se comunica. Y, dado que la eternidad expresa el ser según el modo más alto, que está en Dios, por ello, así no es comunicada; ahora bien, el ser tomado absolutamente es comunicado, lo mismo que el bien.

2. Daniel, en ese pasaje, considera las eternidades participadas en los bienaventurados; y esas eternidades serán muchas, pues muchos son los bienaventurados.

3. Los montes eternos pueden ser los propios ángeles, que son eternos participativamente –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–; o incluso, existe la posibilidad de interpretar el pasaje literalmente y, entonces se dice que los montes corporales son eternos por su larga duración.

4. El fuego del infierno es también eterno, en cuanto que participa de alguna condición de la eternidad, a saber, el no tener fin.

5. Las cosas necesarias son eternas solamente en la mente divina, de la misma manera que también las verdades de los enunciables fueron desde la eternidad en Dios, y no de otro modo: a no ser que se pusieran las criaturas desde la eternidad, como dijeron los filósofos.

ARTÍCULO 3

Si los verbos temporales pueden aplicarse a Dios

OBJECIONES

1. Parece que los verbos temporales no pueden referirse a Dios. En efecto, a cada cosa le corresponde su propia medida. Es así que el tiempo es la medida propia del movimiento. Luego parece que nada temporal puede decirse de Dios, ya que en Dios no hay movimiento alguno.

2. Cuando se dice de Dios algo que implica alguna condición corporal, siempre se dice metafórica o simbólicamente. Es así que el tiempo es una condición que acompaña a los propios cuerpos, ya que sigue al movimiento, y el movimiento a la cantidad, según el Filósofo (*Phys*., IV, texto 99). Luego parece que, siempre que un verbo temporal se dice de Dios, se dice metafóricamente.

3. Parece que sólo el presente debe decirse de Dios. En efecto, la eternidad, que es la medida del ser divino, según el modo de entender, carece de sucesión. Ahora bien, solamente el presente no incluye sucesión; pues el pasado y el futuro se dicen en relación al presente, y no a la inversa: y esa relación está en orden a la sucesión. Luego solamente debe decirse de Dios el presente.

4. Parece que también de Dios debe decirse el pretérito. En efecto, el ser divino es perfecto. Es así que, entre los demás tiempos, el pretérito conlleva mayor perfección. Luego máximamente debe decirse de Dios.

5. De modo similar, parece que debe decirse de Dios el pretérito imperfecto; puesto que San Juan, en el principio de su Evangelio, ha hablado de modo muy profundo de Dios. Ahora bien, el evangelista en ese texto usa los verbos en tiempo de pretérito imperfecto, para designar la eternidad divina, diciendo: “En principio era el Verbo y el Verbo estaba en Dios, y Dios era el Verbo”. Luego parece que esos tiempos son sumamente apropiados para significar la eternidad divina.

6. Parece que se debe decir de Dios el futuro. En efecto, el ser divino dista máximamente de una decadencia. Ahora bien, puesto que el futuro, entre los demás tiempos, es el más alejado de una decadencia, parece que conviene sumamente a lo divino.

SOLUCIÓN

La enunciación sobre una cosa solamente puede hacerse en cuanto que esa cosa comparece en el conocimiento. Ahora bien, todo cognoscente conoce según su modo, como dice Boecio (*De consol*., V, prosa 2); y, dado que nuestra razón tiene como connatural –según nuestro estado itinerante– el recibir las cosas con el tiempo, puesto que su conocimiento nace de las cosas sensibles, que son en el tiempo, por esto, sólo puede formar enunciaciones mediante los verbos temporales; por lo tanto, al hablar de Dios, se ve obligada a utilizar verbos temporales, aunque comprenda que Él está por encima del tiempo; sin embargo, esas locuciones no son falsas. En efecto el ser divino –como dice Dionisio (*De div. nom.,* 5)– acoge previamente en sí, como causa, a todo ser en cuanto a lo que hay de perfección en todos; por eso enunciamos de Él los verbos de todos los tiempos, dado que Él está presente a todo tiempo y posee todo lo que hay de perfección en todos los tiempos.

RESPUESTAS

1. Cuando se dicen de Dios los verbos temporales, nuestro entendimiento no atribuye al ser divino lo que hay de imperfección en cada uno de los tiempos, sino lo que hay de perfección en todos; en efecto, la eternidad incluye en sí toda la perfección de modo simple, la cual, en las realidades temporales, está también dividida en los diversos tiempos; dado que el tiempo imita, en cuanto le es posible, la perfección de la eternidad.

2. Una dicción puede implicar condición corporal de dos modos. O en cuanto a la *cosa* significada principalmente en el nombre: y esta dicción solamente se dice de Dios simbólicamente, como león, cordero, ira y semejantes. O en cuanto al *modo* de significar, y no en cuanto a la cosa significada; y estas dicciones se dicen propiamente de Dios, aunque no lo representen perfectamente; si no fuera así, todos los nombres aplicados a Dios serían simbólicos, ya que el modo de significar de los mismos es según que se dicen de las criaturas; y entre estos están las formas verbales "ha sido" y "será", que significan la esencia a modo de acto y consignifican tiempo.

3. El presente, en cuanto que no implica sucesión y no tiene incluida alguna cosa del no ser, le corresponde más propiamente a Dios que todos los demás tiempos; sin embargo, los verbos de los otros tiempos se dicen de

Dios, según lo que en ellos hay de perfección, y no en razón de la sucesión o de algún otro defecto.

4. Atendiendo a la perfección, el pasado se dice de Dios; y porque Él no es algo nuevo, en cuanto que estuvo presente a las cosas pasadas. Ahora bien, hay que entender que, a veces, con el presente se designa la perfección mejor que con el pretérito. Y es que hay algunas cosas cuyo ser está haciéndose y, su perfección solamente comparece cuando se llega al término; también su perfección está significada con el pretérito, como son el movimiento, y las cosas sucesivas. Pero hay otras cuyo ser consiste en la permanencia; y su perfección se designa con el presente mejor que con el pretérito, ya que tienen la perfección por el hecho de que son, y su pasado se dice según un alejamiento del ser. Por lo tanto, también en Dios, estas cosas que se dicen de Él a modo de una realidad *permanente* están indicadas, de manera más verdadera, mediante el presente, como Dios es bueno y semejantes; en cambio, las cosas que son significadas a modo de *acto*, se indican mejor con el pasado, como más adelante, en la distinción 9, dice San Gregorio (*Mor*., XIX, 1): Decimos con más propiedad que el Hijo ha nacido, y no que el Hijo nace.

5. Bajo algún aspecto, el pretérito imperfecto se dice de Dios con más propiedad que el pretérito perfecto, puesto que no incluye la terminación, como la incluye el pretérito perfecto; por lo tanto, en aquellas cosas que se significan a modo de acto, el pretérito perfecto se dice de Dios con más verdad, ya que su perfección solamente puede ser significada por el término; en cambio, las cosas que no son significadas a modo de operación, se significan con más verdad mediante el pretérito imperfecto, ya que su perfección no depende del término.

6. El futuro está alejado máximamente de la predicación divina, porque aún no es, sino en potencia. Sin embargo, según lo que hay en él de perfección, a saber, que dista mucho de una decadencia, se dice también de Dios, eliminada su imperfección.

CUESTIÓN 3

“También la esencia de Dios solo es propiamente inmutable”. Aquí continúa explicando el segundo atributo: la inmutabilidad; afirma que solo Dios es inmutable, en cambio, todas las demás criaturas son, de algún modo, mutables; sobre este problema se plantean tres cuestiones: 1. Si Dios es total-

mente inmutable; 2. Si cada una de las criaturas es mutable; 3. Los modos de las mutaciones que San Agustín señala en el texto.

ARTÍCULO 1
Si Dios es, de algún modo, inmutable
(I q9 a1)

OBJECIONES

1. Parece que Dios es, de algún modo, mutable. En *Sabiduría*, 7, 24 está escrito: "La sabiduría es más ágil que todo cuanto se mueve". Es así que la sabiduría divina, de la que habla aquí, es el mismo Dios. Luego etc.

2. Todo lo que se mueve a sí mismo, es movido por sí mismo. Ahora bien –como dice San Agustín en *De Genesi ad litteram* (VIII, 20): "El espíritu creador se mueve a sí mismo, pero no en el tiempo, ni en el espacio". Luego parece que se mueve.

3. Todo lo que es por otro se reduce a lo que es por sí. Es así que encontramos muchas cosas que son movidas mediante otros motores. Luego es necesario que haya alguna cosa que sea movida por sí misma. Ahora bien, toda criatura movida es movida por otro, ya que es movida por Dios. Luego Dios es movido por sí mismo.

4. Todo lo que pasa del reposo al acto se mueve de algún modo, según el Filósofo (*Phys*., III, texto 16), ya que toda actividad que sale del agente no movido, existe siempre. Es así que Dios, a veces, crea en acto, por ejemplo, infundiendo la gracia, cuando antes no lo hacía. Luego parece que, al menos, hay en él una mutación del hábito al acto.

EN CONTRA, en *Malaquías*, 3, 6 se lee: "Yo soy Dios y no cambio"; y en *Santiago,* 1, 17: "En quien no hay mutación, ni sombra de cambio".

Además, como prueba el Filósofo (*Phys*., VIII, texto 34), todo lo que se mueve es movido por otro. Así pues, si aquello por lo que se mueve el mismo móvil también se moviera, sería necesario que fuera movido por algún motor. Es así que es imposible ir hasta el infinito. Luego es necesario llegar a un primer motor, el cual mueve y no es movido de ningún modo; y este motor es Dios. Luego es totalmente inmutable.

SOLUCIÓN

Todo movimiento o mutación, dígase de cualquier modo que se diga, acompaña a una posibilidad, puesto que el movimiento es un acto del existente en potencia. Así pues, como Dios es acto puro, sin ninguna mezcla de potencia, es imposible que haya en Él mutación alguna.

RESPUESTAS

1. La sabiduría divina no es móvil porque se mueva en sí misma, sino en cuanto procede a los efectos; y esta procesión no es propiamente movimiento, sino que guarda sólo una cierta semejanza con el movimiento. En efecto, en el movimiento local progresivo, lo que está en un lugar llega a estar después en otro, y a continuación en otro, y así sucesivamente hasta que se completa el movimiento. Ahora bien, de modo semejante, la sabiduría divina, que es el ejemplar de las cosas, produce su semejanza en la criatura, según un orden: puesto que en la participación de la semejanza divina son producidas, primero, las criaturas superiores, y después las inferiores. Por lo que en esto tiene una semejanza del movimiento, ya que la sabiduría divina es proyectada, según su semejanza, en la criatura.

En dos aspectos está Dios alejado del movimiento. Primero, porque no se identifica numéricamente con lo que está en un lugar y después en otro, sino que sólo hay una semejanza. Segundo, porque no hay en Él un orden de tiempo, conforme al cual procede a las diversas criaturas, sino sólo hay un orden natural; porque, en la participación de la bondad divina, naturalmente las criaturas más nobles son las primeras, si no en el tiempo, sí al menos en la naturaleza; y así, se entiende lo que Dionisio diga al principio del *De caelesti hierarchia*: "Pero también movido por el padre de las luces", etc.; como frecuentemente dice que la bondad o la sabiduría divina pasan a las criaturas.

2. San Agustín (*loc. cit.*) toma en sentido amplio "el moverse" en cuanto que el entender mismo y el querer es un cierto moverse, aunque no sean propiamente movimientos, sino operaciones. En esto, pues, se verifica las palabras de Platón (*Parm.*), quien dice: "Dios se mueve a sí mismo"; como el Comentador (*Metaphys.*, XII, 2) dice que Dios se conoce y se quiere a sí mismo; y nosotros también decimos que el fin mueve al que actúa. Incluso se puede decir que se mueve en la producción de las criaturas, como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1.

3. Es imposible que una cosa se mueva a sí misma a no ser según partes diversas, de modo que una parte sea la que mueva y otra la que es movida; como también en el animal está el alma que mueve y el cuerpo que es movido. El motivo de esto es el siguiente: nada mueve a no ser en cuanto que está en acto; y nada es movido, sino en tanto que está en potencia: y estas

dos determinaciones no pueden hallarse simultáneamente en el mismo sujeto respecto a la misma cosa. Y, dado que Dios es simple, no puede ser que Él se mueva a sí mismo, si se habla con propiedad. Y lo que se objeta, a saber, que todo lo que es móvil por otro se reduce a lo que es móvil por sí, es válido cuando hay reducción a lo que está primeramente en aquel género. Por lo tanto, según los filósofos (cf. *Phys.*, VIII, texto 34), todos los móviles se reducen al primer móvil, que le llamaban movido por sí mismo, ya que estaba compuesto de motor y movido. Pero este "compuesto" conviene después reducirlo al primer ser simple, que es totalmente inmóvil.

4. En todas las cosas en las que la operación difiere de la sustancia, debe haber algún modo de movimiento para que de nuevo pase a la actividad, ya que es adquirida una actividad que antes no había. En cambio, en Dios, su operación es su sustancia; de ahí que, como su sustancia es eterna, así también lo es su actividad. Sin embargo, lo operado desde la eternidad no sigue a la operación, sino según el orden de la sabiduría que es el principio de la operación.

ARTÍCULO 2
Si cada una de las criaturas es mutable
(I q9 a2)

OBJECIONES

1. Parece que no toda criatura es mutable. En efecto –como se dice en el libro V de la *Physica* (texto 7)–, toda mutación es: o una generación, o una corrupción, o un movimiento. Es así que hay algunas cosas en las que nada de esto existe. Como los ángeles y semejantes, que están separados de la materia y del movimiento, según los filósofos (cf. *Metaphys.*, XII, texto 30). Luego no toda criatura es mutable.

2. Todo lo que es mutable pertenece a la consideración del filósofo natural, al que corresponde el estudio del movimiento. Es así que las sustancias separadas de la materia no son consideradas por el filósofo de la naturaleza. Luego no son mutables.

3. Todo lo que cambia es sujeto de mutación. Es así que las formas simples no pueden ser sujeto de mutación –como dice Boecio (*De Trin.*, 3). Luego no pueden transformarse.

4. Como se dice en el texto, toda criatura se mueve en el tiempo o en el lugar. Ahora bien, hay algunas criaturas de las que no es propio ni el lugar ni el tiempo; como el universal, que, según el Filósofo (*Anal. Post.*, I, texto 7), está en todas las partes y siempre; y, como la materia primera, de la que dice San Agustín (*Conf.*, XII, 15) que no posee sucesión de tiempo. Luego no toda criatura cambia.

EN CONTRA, en *Salmo,* 101, 27, se dice: "Los mudarás y serán mudados".

Además, Damasceno (*De fide*, I, 3) dice: "Todo lo que es de la nada, es convertible en nada; en efecto, lo que ha tenido inicio por mutación, necesariamente está sometido a la mutación". Es así que todas las criaturas son de este género. Luego etc.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo 1, el movimiento –de cualquier modo que se diga– sigue a la potencia. Así pues, dado que cada una de las criaturas tiene una cierta potencia o algo de la potencia, ya que Dios solo es acto puro, necesariamente todas las criaturas son mutables, y Dios solo es inmutable.

Hay que considerar una doble posibilidad: una, según lo que la cosa posee; otra, según lo que por naturaleza ha de tener.

La primera acompaña a la naturaleza en cuanto que tiene el ser recibido de otro; en efecto, todo lo que tiene su ser recibido de otro no es por sí un ser necesario, como prueba Avicena (*Metaphys.*, VIII, 54): por lo cual, en sí mismo es posible, y esta posibilidad indica dependencia respeto a aquello por lo que es.

Ahora bien, esta primera posibilidad es a su vez doble. Una posibilidad, según la dependencia de todo el ser respecto a aquello por lo que la cosa es según todo su ser, y ése es Dios; y a esta dependencia o posibilidad acompaña cierta mutabilidad, que es su versatilidad hacia la nada, según Damasceno (*loc. cit.*). Sin embargo, ello no es propiamente mutabilidad; ni la criatura, según esto, es propiamente mutable; y por esto, San Agustín no hace mención en el texto de ella. La razón de esto es doble. Primero, porque en toda realidad mutable, es posible encontrar alguna cosa que es como el sustrato de aquello que es afectado por la mutación, y de ello se dice que puede cambiar. Pero si tomamos todo el ser de la criatura, que depende de Dios, no encontramos sustrato alguno del que se diga que puede cambiar. La segunda razón es que no se debe llamar posible aquello cuyo contrario es necesario, o que no puede ser, sino poniendo lo imposible. Ahora bien, el ser de la criatura no puede totalmente fallar, si no se aparta de ella el flujo de la bondad divina, y esto es imposible por la inmutabilidad de la voluntad divina, y

el contrario es necesario; luego, partiendo de esto, la criatura no puede decirse simple y puramente corruptible y mutable, sino bajo la condición de que sea abandonada a sí misma. Esto es lo que dice San Gregorio en su homilía (*Mor.*, XVI, 18): "Todas las cosas caerían en la nada, a no ser que la mano del Omnipotente las sostuviera".

Hay también una cierta dependencia o posibilidad de la cosa según una parte de su ser, a saber, la forma, presupuesta la materia o lo que hace las veces de la materia; a esta posibilidad sigue la mutación de variabilidad, por el hecho de que aquello que tiene recibido de otro puede perderlo, por sí misma, si no es impedida por la inmutabilidad de la causa, como se ha dicho en el artículo anterior; y, de este modo, los santos en la gloria son inmutables en su ser glorioso, debido a la inmutabilidad de la voluntad divina.

La segunda posibilidad acompaña a la criatura en cuanto que no es absolutamente perfecta; pues, según esto, tiene siempre la posibilidad de recibir. Por lo tanto, según esto, toda criatura también es mutable, tomando el término de mutación en sentido amplio; en cuanto que se dice que todo recibir es cierto padecer y ser movido, como dice el Filósofo, en el libro III *De anima* (texto 12): "Conocer es un cierto padecer".

RESPUESTAS

1. Los filósofos tuvieron sólo en cuenta la mutación que hay según la variación de la forma sustancial o accidental, cuya causa no es inmutable; y dividieron dicha mutación en generación, corrupción y movimiento. Pero la existencia de tal mutación en los ángeles no es posible, según lo que hay en su naturaleza.

2. Con esto queda clara la respuesta a la segunda objeción, ya que el filósofo natural sólo examina la mutación expuesta.

3. El Maestro y San Agustín hablan aquí de las criaturas que tienen el ser perfecto; ahora bien, las formas no tienen el ser perfecto, puesto que no subsisten en sí, sino en otro. Incluso se puede responder que una cosa es mutable de dos modos: o porque está sometida a mutación, y en este sentido sólo cambia lo que está en potencia; o como lo que es alejado o eliminado de la mutación, y así son mutables las formas que son actos. Sin embargo, no parece que esto esté en la intención de San Agustín.

4. De modo semejante, la materia primera y el universal no poseen en sí el ser completo; sino que su ser está en los particulares compuestos: por eso, no mudan el ser esencialmente, sino accidentalmente, como sucede en el caso de las formas.

ARTÍCULO 3

Si los modos de la mutación de las criaturas están convenientemente señalados por San Agustín

OBJECIONES

1. Parece que San Agustín señala de manera no conveniente los modos de la mutación de las criaturas. En efecto, hay mutación en aquello en lo que se encuentra el movimiento, como según la cantidad y la cualidad. Ahora bien, en el "cuándo" no hay movimiento, como dice el Filósofo (*Phys*., V, texto 9). Luego parece que nada indica que las criaturas se muevan a través del tiempo.

2. En ninguna división, un miembro debe de ser contenido bajo otro. Es así que todo movimiento que se produce a través de un lugar, ocurre a través del tiempo. Luego no parece conveniente dividir la mutación en cambio de lugar y cambio temporal.

3. Según el Filósofo (*loc. cit.*), el movimiento está en tres géneros: la cantidad, la cualidad y el lugar; y aún en la sustancia hay generación y corrupción pura y simple; y hay generación y corrupción relativas en todos los géneros: y todas estas cosas se encuentran en la criatura corporal. Luego parece que señala de modo deficiente la mutación de las criaturas corporales mediante el "dónde" o el lugar solamente.

4. El tiempo es medida del primer móvil. Luego lo que no tiene orden al movimiento del primer móvil, no tiene relación al tiempo. Es así que las afecciones del alma no están ordenadas al movimiento del cielo, ni están sometidas a él. Luego no se dice de modo conveniente que el cambiar según las afecciones es moverse a través del tiempo.

SOLUCIÓN

En el movimiento, tomado en sentido propio, se encuentran dos cosas: la continuidad y la sucesión. El movimiento, en cuanto que tiene continuidad, es propiamente medido por el lugar, ya que la continuidad del movimiento está en función de la continuidad de la cantidad (como se dice en *Phys*., IV, texto 99 y en V, texto 99). Por otro lado, en cuanto que tiene sucesión es medido propiamente por el tiempo; de ahí que el tiempo se defina como la medida del movimiento según un antes y un después. Ahora bien, dado que se encuentran algunos movimientos que tienen continuidad y sucesión, y otros que solamente tienen sucesión, como el movimiento de las afectos e incluso el de los pensamientos, por ejemplo, cuando el alma pasa de un pen-

samiento a otro (pues entre los dos pensamientos no hay continuidad alguna), por ello, San Agustín divide la mutación de la criatura según el tiempo y el lugar.

RESPUESTAS

1. En el género “cuándo” no existe el movimiento, como aquello en lo que termina el movimiento; pues, ningún movimiento termina en “cuándo”, como termina en un lugar; sin embargo, existe el movimiento en el “cuándo”, como en el mensurante.

2. La división debe ser entendida con esta puntualización: unas mutaciones se producen a través del lugar y a través del tiempo; otras, solamente a través del tiempo; lo que queda claro en la solución.

3. Aunque en las realidades corporales hay muchos movimientos, sin embargo, todos están ordenados al movimiento local del cielo, que es la causa de todo movimiento corporal; y, por esto, todos los movimientos están afectados por el movimiento local. Incluso, puede decirse que los movimientos son afectados por el movimiento local a través de la mutación realizada mediante el tiempo, ya que –como prueba el Comentador–, ningún otro movimiento es absolutamente continuo, a no ser el movimiento local; y el propio San Agustín dice en el texto que Dios mueve a la criatura corporal a través del tiempo y del lugar.

4. El tiempo se define de dos modos. De un modo, como la medida de un antes y un después de las cosas que se hallan en el movimiento del cielo; este tiempo tiene continuidad por el movimiento, y el movimiento por la cantidad; y con este tiempo son medidas todas las cosas que tienen orden al movimiento del cielo: bien esencialmente, como los movimientos corporales, bien accidentalmente, como algunas operaciones del alma, en la medida en que tengan alguna relación con el cuerpo. Y sólo de este modo es tomado por los filósofos. De otro modo (*Phys*., IV, texto 101 y 102) y más común, el tiempo es la medida de aquello que, de cualquier manera, tiene un antes y un después; y, así, decimos que el tiempo es el que mide los pensamientos simples que se suceden en el entendimiento; y no es necesario que este tiempo tenga continuidad, ya que no es continuo aquello según lo cual se considera el movimiento. En este sentido se toma aquí el tiempo, y frecuentemente, es así tomado por los teólogos.

EXPOSICIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Ahora se va a tratar de la verdad o propiedad, y de la inmutabilidad y simplicidad de la naturaleza o sustancia o esencia divina". Al ser muchos los atributos esenciales, se pregunta, ¿por qué menciona sólo estos tres? Hay que responder que el Maestro intenta solamente tocar las cosas que pertenecen a la perfección del ser divino, en cuanto es un ser perfecto. Ahora bien, la perfección puede ser considerada de tres modos: en cuanto que se excluye la privación o el no ser; y esta perfección se trata mediante la verdad o la propiedad, que son tomadas en el mismo sentido –como se ha dicho en el artículo anterior–. O en cuanto que se excluye la potencialidad, y según este aspecto se pone la inmutabilidad. O en cuanto a la integridad del mismo ser; y respecto a esto, se pone la simplicidad; ya que todo lo que hay en una realidad simple, es un mismo ser.

"La naturaleza o sustancia o esencia". Hay que tener en cuenta que estas tres cosas se toman aquí en el mismo sentido. En efecto, la naturaleza se toma aquí no en cuanto indica el principio de un acto, sino en cuanto expresa la forma que acompaña al todo, como la humanidad es la naturaleza del hombre. De modo semejante, la sustancia no se toma aquí por el individuo subsistente en el género de la sustancia, sino en cuanto denomina el ser del predicado primero, según que se diferencia del accidente; y esto se identifica con la esencia que no existe en algo como en su sujeto.

"De la misma manera que del verbo *sapere* [saber], deriva sabiduría…, así también del verbo *esse* [ser] se ha hecho derivar esencia". Parece que debería decir lo contrario: de sabiduría procede saber. Hay que responder que no habla según el orden real, sino según el orden de nuestro conocimiento, que procede de los actos a los hábitos.

"Y, ¿quién es más que aquél que declaró a su siervo Moisés…: «Yo soy el que soy?»". Parece un modo de hablar impropio, ya que el ser no admite el más y el menos. Hay que responder que el más y el menos puede decirse de alguna cosa de dos modos: o, en cuanto a la naturaleza participada, que será más o menos intensa según la proximidad a su término o según su alejamiento; y esto sólo sucede en los accidentes; o en cuanto al modo de participar; y, así, también en las realidades esenciales se dice más y menos según el diverso modo de participación, como se dice que el ángel es más intelectual que el hombre.

"En cambio Dios es, Él que no conoce en sí pasado ni futuro", con un conocimiento casi experimental, a saber, de modo que experimente en su ser las sucesiones de los tiempos.

"Y nuestro ser no es, si lo comparamos a su esencia". Parece que esta frase es falsa: puesto que nuestro ser no es nada, sino en comparación con Dios mismo, ya que, según San Gregorio (*Mor*., XVI, 18), "todas las cosas quedarían reducidas a la nada, si la mano del Omnipotente no las sostuviera". Hay que responder que nuestro ser puede compararse a Dios de dos modos: o, como al principio del cual procede; y, así, nuestro ser es solamente en cuanto que se relaciona con Dios; o, según la comparación de proporción y

equiparación; y, así, nuestro ser, comparado con el divino, es como nada, ya que dista de él infinitamente.

"El ser no es un accidente en Dios". Parece que no lo es tampoco en ninguna criatura, puesto que nada hay más esencial para una cosa que su propio ser. Pero a estas palabras hay que replicar que aquí recibe el nombre de accidente lo que no entra en el concepto de alguna cosa, como se dice que lo racional es un accidente de animal; y, de este modo, el ser es un accidente en cualquier esencia creada, ya que no pertenece al concepto de la misma esencia; en efecto, se puede entender la humanidad, y, sin embargo, se puede dudar si el hombre tiene ser.

"Sino la verdad subsistente". San Hilario excluye del ser divino una triple imperfección. En efecto, el ser de la criatura no es una cosa por sí subsistente, aún más, es el acto de lo subsistente; pero, en Dios, su ser es el mismo Dios subsistente: por eso San Hilario dice que es la verdad subsistente. Así mismo, el ser de la criatura es causado por otro, y tiene, en sí mismo, potencialidad y mutabilidad; pero el ser divino es causa de todo ser, permaneciendo inmutable; por eso dice que es causa permanente. Finalmente, el ser de la criatura se diferencia de su propia esencia, por lo que, por su propio ser, el hombre no se pone en el género humano, sino que se pone en él por su esencia; sin embargo, el ser divino es su propia esencia, y, por ello, Dios, mediante su propio ser, se pone en el género divino; por eso se dice que es la propiedad natural del género.

DIVISIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"La misma sola esencia es también propia y verdaderamente simple". Ésta es la segunda parte de la distinción en la que el Maestro examina la simplicidad divina; se divide en dos partes: en la primera, propone lo que intenta; en la segunda, prueba su propósito, en el pasaje que empieza: "Ahora bien, para que tú sepas de qué modo aquella sustancia es simple –como te enseña San Agustín–"; y esta parte se subdivide en dos: en la primera muestra la multiplicidad de la criatura; en la segunda, la simplicidad divina, en el pasaje que empieza: "Pero Dios, aunque reciba muchos atributos, esto es, sea significado con muchos nombres, sin embargo, es verdaderamente y sumamente simple". La primera vuelve a dividirse en otras dos partes: en la primera, excluye la simplicidad en la criatura corporal; en la segunda, en la criatura espiritual, en el texto que empieza: "También la criatura espiritual, como es el alma, en comparación con el cuerpo es, sin duda, simple, pero sin compararla con él es múltiple y no simple".

"Pero Dios, aunque reciba muchos atributos; esto es, sea significado con muchos nombres, sin embargo, es verdaderamente y sumamente simple". Aquí, muestra la simplicidad divina, y se divide en dos partes: en la primera, muestra la simplicidad; en la segunda, excluye del mismo Dios toda composición, en el pasaje que empieza: "San

Agustín… muestra que, en la naturaleza divina, no hay ninguna diversidad de accidentes”.

La primera vuelve a dividirse en dos partes: en la primera, muestra la verdad; en la segunda, excluye una duda, en el pasaje que empieza: “Aquí hay que observar diligentemente”.

“San Agustín… muestra que, en la naturaleza divina, no hay ninguna diversidad de accidentes, ni en absoluto hay mutabilidad, sino perfecta simplicidad”. Aquí excluye de Dios toda composición y multiplicidad; sobre este punto hace dos cosas: en primer término, muestra de modo especial que, en Dios, no hay composición de accidente y sujeto; en segundo término, muestra en general que en Él no hay ningún tipo de composición, en el pasaje que empieza: “La simplicidad y la pureza de esta esencia es tan grande que nada hay en ella que no sea ella misma”. Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, excluye de Dios la predicación de los accidentes; después, concluye que tampoco la sustancia se predica propiamente de Él, en el texto que comienza: “Por todo lo dicho, ni Dios se dice propiamente sustancia”.

CUESTIÓN 4

Para la comprensión de esta parte se examinan dos puntos: la simplicidad divina y la simplicidad de la criatura.

Sobre el punto primero, se plantean tres cuestiones: 1. Si en Dios la simplicidad es total; 2. Si está contenida en el predicamento de la sustancia; 3. Si se dicen de Dios otros predicamentos.

ARTÍCULO 1
Si Dios es totalmente simple
(I q3 a7)

OBJECIONES

1. Parece que Dios no es totalmente simple. En efecto, el ente, al que no se le hace adición, es el ente común que se predica de todas las cosas, y del que nada puede negarse según la verdad. Es así que Dios no es un ente de

esta índole. Luego a su ser se le hace alguna adición. Por consiguiente no es simple.

2. Boecio (*De hebdom*., 1) escribe: “Todo lo que es, participa del ser para existir; pero participa de otro para ser algo”. Es así que Dios verdaderamente es ser y es algo, porque es bueno, es sabio, y cosas semejantes. Luego Dios tiene el ser por el que existe y, además, tiene alguna otra cosa por la que es algo. Luego no es simple.

3. No es simple aquello de lo que se predica alguna cosa que no es de su sustancia. Ahora bien, todo lo que se predica de alguna cosa, sin haber sido predicado antes, no es de la sustancia de esa cosa, dado que a ninguna cosa le sobreviene de nuevo su propia sustancia. Luego parece que Dios no es simple, dado que de Él se predica lo que antes no se predicaba, como ser Señor y ser Creador, cosas que se dicen de Él en el tiempo.

4. Donde quiera que muchas realidades son una sola, allí debe haber un cierto modo de composición. Es así que, en la naturaleza divina, hay tres personas realmente distintas, que convienen en una sola esencia. Luego parece que en Él hay algún modo de composición.

EN CONTRA, todo compuesto es posterior a sus componentes: porque lo más simple es, en sí, antes que se le añada alguna cosa para la formación de una tercera cosa. Es así que nada hay antes de lo que primeramente es de manera absoluta. Luego como Dios es el primer principio, no es compuesto.

SOLUCIÓN

Lo que es primero y da el ser a todos, posee el ser sin depender de otro: pues lo que posee el ser dependiendo de otro, tiene el ser de otro; y nada de este género es la primera realidad que da el ser. Es así que Dios es la primera realidad que da el ser. Luego su ser no depende de otro. Ahora bien, el ser de cualquier compuesto depende de sus componentes y, eliminados estos, también se suprime el ser del compuesto, tanto según la realidad, como según el concepto. Luego Dios no es compuesto.

Así mismo, lo que es primer principio del ser posee el ser del modo más noble, puesto que siempre hay algo más noble en la causa que en el efecto. Es así que el modo más noble de tener el ser es aquél por el que una cosa íntegra es su ser. Luego Dios es su ser. Pero ningún todo compuesto es su ser, ya que su propio ser sigue a los componentes que no son su mismo ser. Luego Dios no es compuesto. Y esto hay que admitirlo absolutamente.

RESPUESTAS

1. Se dice que una cosa es sin adición de dos modos. Primero, cuando por su propia naturaleza no admite que se le añada nada, como se dice de Dios; en efecto, es necesariamente perfecto en sí lo que no admite adición y lo que no puede ser común, ya que todo lo común se salva en lo propio, donde recibe la adición. Segundo, cuando no está prescrito en su propia naturaleza el recibir adición, pero tampoco el no recibirla; y, de este modo, el ente común es sin adición. En efecto, en el concepto de ente no está incluida la condición de mantenerse sin adición; de otra manera, nunca se podría hacer una adición, ya que sería en contra de su naturaleza. Por eso es *común*, ya que en su naturaleza no indica adición alguna, pero puede hacerse la adición para determinarlo a lo *propio*; como se dice también que el animal es común sin la razón, ya que no es propio de su concepto el tener la razón o no tenerla; pero se dice que el asno es sin razón, porque en su concepto está incluida la negación de la razón y, con esto, queda determinado según su propia diferencia. Así también el ser divino está determinado en sí mismo y está separado de todos los demás, por el hecho de que no puede sobrevenirle ninguna adición. Por lo tanto, queda claro que las negaciones, aplicadas a Dios, no señalan en Él composición alguna.

2. En las realidades creadas, una cosa está determinada a ser algo de tres modos. Primero, por la adición de una diferencia que potencialmente estaba en el género. Segundo, por el hecho de que una naturaleza común es recibida en algo, y se hace una realidad concreta. Tercero, porque a una cosa se le añade un accidente, por el que se dice que es sabia, o blanca. Ninguno de estos modos puede haber en Dios, ya que Él no es algo común, puesto que por su propio concepto exige que no se le agregue nada; tampoco su naturaleza es recibida en alguna cosa, pues es acto puro; y tampoco recibe algo que esté fuera de su esencia, ya que su esencia contiene toda perfección. Queda, pues, que Dios es algo determinado por la condición de que se niega de Él toda adición o condición, y con esto se aparta de Él todo aquello que puede recibir adición. Por consiguiente, por su ser absoluto, no solamente es, sino que también es algo. Ni en él se diferencia aquello *por lo que es* [*quo est*] y el *ser algo* [*aliquid esse*], si no es por el modo de significar o según la razón, como se ha dicho antes, en la distinción 2, cuestión única, artículo 2, al hablar de los atributos.

Las palabras de Boecio se refieren a las cosas que participan del ser, y no a Dios, que es esencialmente su ser. De lo que se evidencia que los atributos no constituyen composición alguna en Él. En efecto, la sabiduría no produce composición según su concepto, sino según su ser, en cuanto que en el sujeto difiere realmente de éste; pero tal cosa no se verifica en Dios, como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1.

3. Las relaciones que, por razón del tiempo, se dicen de Dios no ponen realmente algo en Él, sino sólo en la criatura. En efecto –según dice el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 20)–, sucede que una cosa se dice de modo relativo, no porque se refiera ella misma a algo, sino porque algo se refiera a ella; como sucede en todas las cosas en las que una depende de la otra, y no viceversa; como el objeto cognoscible solamente es relativo porque la ciencia se refiere a él; pues el objeto cognoscible no depende de la ciencia, sino al contrario. Ahora bien, dado que nuestro entendimiento no puede tomar la relación en uno de los extremos, sin que sea entendida en aquello a lo que hace referencia, por eso establece una relación en el mismo objeto cognoscible y lo significa de modo relativo. Por lo tanto, la relación que es significada en el objeto cognoscible no está realmente en él, sino que sólo está según la razón; pero en la ciencia lo está realmente. Así también, la relación implicada en el nombre de "Dios", o de "Creador", cuando se predica de Dios, solamente pone algo en Dios conceptualmente, y en la criatura lo pone realmente. Con lo que queda claro que la diversidad de las relaciones de Dios mismo respecto a las criaturas no pone en Él composición.

4. Como se ha dicho antes, en la distinción 2, cuestión única, artículo 5, la propiedad personal comparada a la esencia, no se diferencia realmente de ella; y, por eso, no forma composición con ella; pero comparada a su correlativo, produce una distinción real; pero, por aquella parte, no existe unión alguna, y, por ende, composición. Por lo que resulta que allí hay tres realidades, y, sin embargo, ninguna composición. Con lo que queda claro que los nombres personales no significan composición alguna en Dios.

ARTÍCULO 2

Si Dios está en el predicamento de sustancia

(I q3 a5)

OBJECIONES

1. Parece que Dios está en el predicamento de sustancia. En efecto, todo lo que existe, o es sustancia o es accidente. Es así que Dios no es accidente. Luego es sustancia. Así pues, como la sustancia se predica de Él como un predicado sustancial y no a la inversa, ya que no toda sustancia es Dios, parece que se predique de él como género, y, de esta manera, Dios está en el género de sustancia.

2. La sustancia no está en un sujeto, sino que es ente por sí. Así pues, como esto convenga máximamente a Dios, parece que Él está en el género de la sustancia.

3. Según el Filósofo (*Metaphys*., X, texto 3 y siguientes), cada una de las cosas es medida por el mínimo de su género; y el Comentador, en ese pasaje, dice que aquello con lo que son medidas todas las sustancias es primer motor, el cual es Dios, según el propio Comentador. Luego Dios está en el género de sustancia.

EN CONTRA, todo lo que está en el género de sustancia, o lo es como lo más general, o lo es como contenido bajo él. Es así que Dios no está en el género de sustancia como lo más general, ya que sería predicado de todas las sustancias; ni tampoco como contenido en la sustancia, porque añadiría algo, a saber, el género, y de ese modo la esencia divina no sería simplicísima. Luego Dios no está en el género de sustancia.

Además, todo lo que está en un género, tiene su ser determinado en ese género. Es así que el ser divino no está confinado de ningún modo en género alguno; aún más, comprende en sí la nobleza de todos los géneros, como dice el Filósofo y el Comentador (*Metaphys*., V, texto 21). Luego Dios no está en el género de sustancia. Y esto hay que concederlo simplemente.

SOLUCIÓN

Hay cuatro razones por las que se afirma que Dios no se incluye en el predicamento de sustancia. La primera se halla en el texto, y está tomada por parte del nombre: en efecto, el nombre de sustancia viene impuesto por *substare* [estar debajo]; ahora bien, Dios no está debajo de nada. La segunda se toma de la razón de aquello que está en un género; pues todo lo de esa índole añade algo al género y, por ello, lo que es sumamente simple no puede estar en un género. La tercera, más sutil, es de Avicena (*Metaphys*., V, 4 y IX, 1): en todo lo que hay en un género, la esencia difiere del ser, como el hombre; pues a la humanidad, en cuanto humanidad, no le es debido estar en acto; en efecto, podemos pensar la humanidad y, sin embargo, ignorar si un hombre existe. La razón de esto es la siguiente: lo común, que se predica de las cosas que están en un género, predica la esencia, puesto que el género y la especie son predicados esenciales. Pero la esencia ha de tener el ser solamente en cuanto que es recibida en éste o en aquel sujeto. Luego la esencia del género o de la especie no es comunicada según un único ser a todos, sino sólo según una sola razón común. Por lo cual está claro que su ser no es su esencia. En cambio, en Dios su ser es su esencia; de otra manera, el ser le sobrevendría a la esencia y, así, sería recibido de otro, y no tendría el ser por

su esencia. Luego Dios no puede estar en género alguno. La cuarta causa procede de la perfección del ser divino, que congrega la nobleza de todos los géneros. Por consiguiente no está determinado a género alguno, como se ha objetado.

RESPUESTAS

1. Dios absolutamente no es accidente, y, a pesar de todo, no puede decirse con toda propiedad que es sustancia; no sólo porque el nombre de sustancia viene de *substare* [estar deebajo], sino también, porque la sustancia designa la esencia que es distinta del ser que tiene. Por lo que ella es una división del ente creado; sin embargo, si no se hiciera valer la fuerza de esa razón, en un sentido lato podríamos llamar a Dios sustancia; pero entonces se entiende por encima de toda sustancia creada, es decir, en cuanto a lo que hay de perfección en la sustancia: como, por ejemplo, no estar en otro y cosas semejantes; y entonces se identifica en el predicado y en el sujeto, como sucede en todas las cosas que se predican de Dios; por lo tanto, no se sigue que todo lo que es sustancia es Dios; porque ninguna otra cosa, fuera de Él, recibe la predicación de la sustancia entendida de ese modo, según que se dice de Él; y, de esta manera, debido al diverso modo de predicar, la sustancia de Dios y de las criaturas no se predica unívocamente, sino analógicamente. Y ésta puede ser otra razón por la que Dios no está en género alguno, a saber, porque nada se predica unívocamente de Él y de las demás cosas.

2. Según Avicena (*Metaphys*., II, 1) no puede darse esta definición de la sustancia: la sustancia es aquello que no está en un sujeto. En efecto, el ente no es un género. Esta negación, "no está en un sujeto", nada pone; por lo cual la expresión "el ente no está en un sujeto" no indica género alguno, puesto que en todo género hay que significar una esencia, como se ha dicho, y el ser no es propio de la razón de esta. En cambio, el "ente" no expresa esencia, sino sólo "acto de ser", puesto que es el principio mismo. Luego no se razona bien cuando se dice que, por no existir en un sujeto, está en el género de la sustancia. Pero esto no conviene a Dios, como se ha dicho en el pasaje citado.

3. La medida se emplea para las cantidades; en efecto, se llama medida a aquello por lo que se da a conocer la cantidad de una cosa, y esto es el mínimo en el género de la cantidad: o absolutamente, como en los números que son medidos por la unidad que es mínimo absolutamente; o el mínimo según nuestra posición, como en las cosas continuas, en las cuales no hay un mínimo absoluto; por eso ponemos el palmo, como mínimo, para medir las telas, o el estadio para medir las calzadas. De ahí que el término "medida" haya sido aplicado a todos los géneros; de manera que lo primero en cual-

quier género y lo más simple y perfecto, recibe el nombre de medida de todas las cosas que estén en aquel género, puesto que se reconoce que una cosa tiene más o menos de la verdad de su género, en la medida en que se aproxime más al prototipo o se aleje de él, como lo es el blanco en los colores. Así también, en el género de la sustancia, lo que tiene el ser simplicísimo y perfectísimo, se dice que es la medida de todas las sustancias, como Dios. Por lo tanto, no es preciso que esté en el género de la sustancia como *contenido*, sino solamente como *principio*, teniendo en sí toda la perfección del género, como la unidad en los números; pero de modo diverso: porque por la unidad, sólo son medidos los números; en cambio, Dios es medida, no sólo de las perfecciones sustanciales, sino también de todas las cosas que están en todos los géneros, como la sabiduría, la virtud, etc. Por lo tanto, aunque la unidad esté contenida en un género determinado como principio, sin embargo, Dios no lo está.

ARTÍCULO 3

Si los otros predicamentos se dicen de Dios

OBJECIONES

1. Parece también que los otros predicamentos se dicen de Dios. En efecto, de cualquiera que se predica la especie, se predica también el género. Es así que la ciencia, que es una especie de cualidad, se encuentra en Dios, y también la grandeza, que es una especie de cantidad. Luego también tanto la cantidad como la cualidad se encuentran en Dios.

2. El Filósofo (*Metaphys*., IV, 4 ss.) dice: "El uno en la sustancia produce lo idéntico; en la cantidad, lo igual; en la cualidad, lo semejante". Es así que de Dios se predican verdaderamente la igualdad y la semejanza. Luego se dice de él necesariamente algo a modo de cualidad o cantidad, como la ciencia o la grandeza.

3. La naturaleza del género se encuentra de modo más propio en aquello en que existe primeramente. Ahora bien, Dios es el primer agente. Luego en Él se encuentra principalmente [el predicamento de] la acción.

4. Cuanto una cosa tiene un ser más débil, tanto más le es incompatible la suma perfección Es así que, entre todos los otros entes, la relación tiene un ser debilísimo, como dice el Comentador (*Metaphys*., XI, 11); por lo cual se funda también en todos los demás entes, como la igualdad se funda en la

cantidad y así los demás. Así pues, encontrándose en Dios la relación, con mucha más razón se encontrarán en él los otros predicamentos.

EN CONTRA, San Agustín (*De Trin.*, V, 8) escribe: "Todo lo que se dice de Dios, o se dice según la sustancia o según la relación"; y, así, los otros predicamentos no estarán en Dios. Esto también está dicho en el texto, en un pasaje de San Agustín.

SOLUCIÓN

Todo lo que se encuentra en las criaturas, se predica de Dios, y se predica eminentemente, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 7), como acontece también en todas las demás causas respecto a los efectos. Por lo tanto, hay que apartar necesariamente toda imperfección de lo que se predica de Dios. Ahora bien, en cada uno de los nueve predicamentos encuentro dos cosas; a saber, la razón de accidente y la razón propia del género, como el de la cantidad y cualidad. La razón de accidente contiene imperfección, ya que es propio del ser del accidente el estar inherente y el depender, y también, consecuentemente, el entrar en composición con el sujeto. De ahí que, de acuerdo con la razón de accidente, nada puede predicarse de Dios. Pero si consideramos la razón propia de un género determinado, cualquiera de los otros géneros conlleva imperfección, excepto el de relación; en efecto, la cantidad tiene su propia razón en comparación al sujeto, ya que la cantidad es la medida de la sustancia; a su vez, la cualidad es una disposición de la sustancia; y así está claro en todos los otros géneros. En consecuencia, se eliminan de la predicación divina, por la razón de género, al igual que eran suprimidos por la razón de accidente.

Ahora bien, si consideramos sus especies, entonces, algunas, según las diferencias que vienen a completarlas, implican algo de perfección, como la ciencia, la virtud, etc. Y por ello éstas son predicadas de Dios según la propia razón de la especie y no según la razón del género.

Por su parte, la relación, incluso según la razón del género, no conlleva dependencia alguna respecto del sujeto; aún más, hace referencia a una cosa externa; por eso también, según la razón del género, la relación se encuentra en Dios. Y, debido a esto, solamente quedan dos modos de predicación en Dios, a saber, según la sustancia y según la relación: en efecto, el modo de la predicación no se refiere a la especie contenida en el género, sino al mismo género.

RESPUESTAS

1. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, la ciencia no se predica de Dios según la razón del género, sino según la propia diferencia, que completa su concepto. Por lo tanto, no se predica unívocamente de Dios, sino [analógicamente] según lo anterior y lo posterior.

2. Se dice que, en Dios, unas cosas tienen el modo de la cantidad y cualidad, no porque se prediquen de Dios según tal modo, sino que se predican según el modo en el que se encuentran en las criaturas: esto es, en cuanto que los nombres que han sido impuestos por nosotros, tienen el modo de la cualidad o cantidad; como Damasceno (*De fide*, I, 12) también dice que algunas cosas se predican de Dios como si comprendieran a la sustancia, aunque, según Él es en sí mismo, no hay nada que le comprenda.

3. La acción, en cuanto que es predicamento, indica algo que fluye del agente, y lo hace con movimiento; pero en Dios no hay nada intermedio, según la realidad, entre Él y su obra; y, por ello, no es agente por la acción que es un predicamento, sino que su acción es la sustancia. Sin embargo, sobre este tema se hablará más abundantemente al principio del libro segundo, distinción 1, cuestión única, artículo 2.

4. La debilidad del ser de la relación es considerada según su inherencia en el sujeto, puesto que no pone nada absoluto en el sujeto, sino solamente por referencia a otro. Por lo tanto, tiene más motivo para llegar a ser una predicación divina, puesto que cuanto menos añade, tanto menor incompatible es con la simplicidad.

CUESTIÓN 5

A continuación se examina la simplicidad por parte de la criatura. Sobre este punto se plantean tres cuestiones: 1. Si hay alguna criatura simple; 2. Si el alma es simple; dado que esto lleva consigo una dificultad especial; 3. Si el alma está toda entera en cualquier parte del cuerpo.

ARTÍCULO 1
Si hay alguna criatura simple

OBJECIONES

1. Parece que alguna criatura es simple. En efecto, la forma es contingente a la composición, pues consiste en una esencia simple e invariable. Ahora bien, la forma es criatura. Luego etc.

2. La resolución del entendimiento no acaece sin lograr antes la composición, sea o no sea de cosas separables realmente; pues por el entendimiento son separadas muchas cosas que no están separadas en acto, según Boecio (*De hebdom*., 2). Luego aquello en lo que se consolida la resolución del entendimiento es totalmente simple. Es así que el ente común es de esta índole. Luego etc.

3. Si cada una de las criaturas es compuesta, es evidente que solamente lo es por parte de las criaturas mismas. Luego también serán compuestos sus componentes. Luego universalmente habrá que ir hasta el infinito (cosa que ni la naturaleza ni el entendimiento soportan); o habrá que llegar a unos primeros componentes simples que, a pesar de todo, son criaturas. Luego etc.

4. Si se dijera que los componentes no pueden ser simples, puesto que tienen una disposición concreta: el depender de otro, debemos decir que sucede lo contrario; pues lo que es externo a la realidad no constituye composición con la realidad misma. Es así que el agente es externo a la realidad. Luego, por el hecho de que la realidad depende de un cierto agente, no se presenta en ella una composición.

EN CONTRA, Boecio (*De Trin*., I, 3), escribe: "En todo lo que hay por debajo del primer principio, hay diferencia entre lo que una cosa es [*quod est*] y aquello por lo que es [*quo est*]. Es así que toda criatura está antes de llegar al primer principio. Luego es compuesta de "ser" [*esse*] y de "lo que es" [*quod est*].

Además, toda criatura tiene el ser finito. Es así que el ser que no es recibido en algo no es finito, sino absoluto. Luego cada una de las criaturas tiene el ser recibido en alguna cosa; y, así, al menos, tiene necesariamente dos elementos: el ser [*esse*] y aquello que recibe el ser.

SOLUCIÓN

Todo lo que procede de Dios en diversidad de esencia está alejado de su simplicidad. Ahora bien, por el hecho de estar alejado de la simplicidad, no le es necesario entrar en composición; como por el hecho de estar alejado de la suma bondad, no es necesario que entre alguna malicia en su bondad. Por consiguiente, afirmo que la criatura puede ser de dos modos.

Unas criaturas tienen el ser completo en sí mismas, como el hombre y semejantes; y estas criaturas quedan alejadas de la simplicidad divina al estar compuestas. En efecto, como en solo Dios se identifican su ser y su esencia, es preciso que en cualquier otra criatura, ya sea corporal, ya sea espiritual, se encuentre su esencia o naturaleza y su ser, el cual es recibido de Dios –cuya esencia es su ser–; y, de este modo, la criatura se compone de "ser" [*esse*] o aquello "por lo que es" [*quo est*] y "lo que es" [*quod est*].

Hay también otras criaturas que no poseen el ser en sí mismas, sino que sólo lo tienen en otro, como la materia primera, como cualquier forma, como el universal; en efecto, el ser pertenece solamente al particular que subsiste en la naturaleza; y esas criaturas no están tan alejadas de la simplicidad, hasta el punto de ser compuestas. En efecto, si se dijera que esta clase de criaturas están compuestas de su naturaleza y de las relaciones con las que hacen referencia a Dios o a alguna otra cosa con la que están compuestas, de nuevo se vuelve a preguntar si estas relaciones son cosas o no lo son. Si no son cosas no dan lugar a composición; en cambio, si son cosas, no se refieren a otras cosas mediante relaciones, sino por sí mismas, ya que lo que es relación por sí, no se refiere mediante otra relación. En consecuencia, será necesario llegar a algo que no es compuesto, pero que, sin embargo, está alejado de la simplicidad del primer principio. Y esta deficiencia o alejamiento de la simplicidad divina es sopesada en base a dos puntos: o porque esta clase de criaturas es divisible en potencia o accidentalmente, como la materia primera, la forma y el universal; o porque puede componerse con otro –cosa que la simplicidad divina no tolera–.

RESPUESTAS

Con esta explicación, queda clara la respuesta a las objeciones. En efecto, los dos primeros argumentos se presentaban basándose en las criaturas que no tienen el ser completo, las cuales no son compuestas de otras como de partes; los otros dos se basaban en las criaturas que tienen un ser completo.

ARTÍCULO 2
Si el alma es simple
(I q75 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el alma es simple. Como dice el Filósofo (*De an.*, II, texto 2), el alma es la forma del cuerpo. Es así que, en el mismo pasaje, dice que la forma ni es materia, ni compuesto. Luego el alma no es compuesta.

2. Todo compuesto tiene el ser proveniente de sus componentes. Así pues, si el alma es compuesta, entonces, ella tiene en sí algún ser y ese ser nunca se aparta de ella. Es así que de la unión del alma y el cuerpo resulta el ser del hombre. Luego el ser del hombre es un ser doble, a saber: ser del alma y ser del compuesto, lo cual no puede ocurrir: porque a una sola cosa le compete un único ser.

3. Toda composición que sobreviene a una realidad después de tener su ser completo, le es accidental. Así pues, si el alma está compuesta de sus principios, teniendo en ella un ser perfecto, la composición con el cuerpo le será accidental.

Es así que la composición accidental se termina en una unidad accidental. Luego del alma y del cuerpo solamente se produce una unidad accidental; y, de este modo, el hombre no es un ente por sí, sino accidental.

4. EN CONTRA, Boecio (*De Trin.*, I, 3) escribe: "Ninguna forma simple puede ser sujeto". Es así que el alma es el sujeto tanto de las potencias, como de los hábitos y de las especies inteligibles. Luego no es una forma simple.

5. Además –como se ha dicho en el cuerpo del artículo precedente–, la forma simple no tiene el ser por sí. Ahora bien, lo que tiene solamente el ser porque está en otro, no puede permanecer o subsistir después de éste, ni tampoco puede ser motor, aunque pueda ser principio de movimiento, ya que el que mueve es un ente perfecto en sí; de ahí que la forma del fuego no sea motor, como se dice en el libro VIII de *Physica* (texto 40). Ahora bien, el alma permanece después del cuerpo y es el motor del cuerpo. Luego no es una forma simple.

6. Por otro lado, ninguna forma simple tiene el poder de ser individuada, ya que toda forma es de por sí común. Así pues, si el alma es forma simple, no tendrá en sí el poder de ser individuada, sino que sólo será individuada mediante el cuerpo. Ahora bien, si se elimina aquello que es la causa de la individuación, se elimina la individuación. Luego separado el cuerpo, las

almas no permanecerán distintas individualmente; y así, solamente permanecerá un alma sola que será la naturaleza misma del alma.

SOLUCIÓN

Sobre este tema hay dos opiniones. Algunos afirman que el alma está compuesta de materia y forma; y, entre estos, los hay que dicen que la materia del alma es la misma que la de las realidades corporales y de las espirituales. Pero parece que esta opinión no es verdadera, ya que ninguna forma llega a ser inteligible si no es porque está separada de la materia y de las cosas que dependen de la materia. Ahora bien, esto no ocurre porque la materia corporal haya sido perfeccionada por la corporeidad, dado que la misma forma de corporeidad [*forma corporeitatis*] se hace inteligible gracias a la separación de la materia. Por lo tanto, las sustancias que son inteligibles por naturaleza, parece que no son materiales: de otro modo, las especies de las cosas en ellas no se encontrarían según el ser inteligible. De ahí que Avicena (tract. 3, 8) diga que una cosa es intelectiva porque es libre de la materia. Y, por esto, la materia primera, en cuanto que es considerada desprovista de toda forma, no tiene diversidad alguna, ni llega a hacerse diversa mediante algunos accidentes, antes de la llegada de la forma sustancial, ya que el ser accidental no precede al sustancial. Ahora bien, a un único perfectible se le debe una sola perfección. Luego es necesario que la primera forma sustancial perfeccione a toda la materia. Pero la primera forma que es recibida en la materia es la corporeidad [*corporeitas*], de la que la materia primera nunca se ve privada, como dice el Comentador (*Phys*., I, texto 63). Por consiguiente, la forma de corporeidad [*forma corporeitatis*] está en toda la materia, y así, la materia sólo estará en los cuerpos. Pues si dijeras que la esencia de la sustancia sería la primera forma recibida en la materia, se volvería al mismo punto, ya que la materia no tiene la división por la esencia de la sustancia, sino por la corporeidad a la que acompañan las dimensiones de la cantidad en acto; y, después, mediante la división de la materia, en cuanto que está distribuida en diversas partes, se adquieren las diversas formas en ella. En efecto, parece que el orden de nobleza en los cuerpos es según el orden de su posición, como el fuego está por encima del aire; y por eso no parece que el alma tenga materia, a no ser que se tome la materia equívocamente.

Otros dicen que el alma está compuesta de aquello "por lo que es" [*quo est*] y "lo que es" [*quod est*]; ahora bien, "lo que es" se diferencia de la materia, pues "lo que es" indica un supuesto que tiene el ser; en cambio, la materia no tiene el ser sino que lo posee el compuesto de materia y forma; por lo tanto, el compuesto y no la materia es "lo que es". Luego en todas aquellas cosas en las que hay composición de materia y forma, también hay

composición de aquello “por lo que es” [*quo est*] y “lo que es” [*quod est*].

Ahora bien, en los compuestos de materia y forma, aquello “por lo que es” [*quo est*] puede decirse de tres modos: en efecto, “por lo que es” puede llamarse la misma forma de la parte, en tanto que otorga el ser a la materia. También “por lo que es” puede llamarse el mismo acto de ser [*actus essendi*], esto es, el ser, como aquello “por lo que se corre” es “acto de correr”. Finalmente “por lo que es” puede llamarse la misma naturaleza que resulta de la unión de la forma con la materia, como la humanidad; sobre todo, según los que establecen que la forma que es el todo se llama esencia, pero esta no es la forma de la parte; y entre ellos se encuentra Avicena (*Natur*., V, 3).

Como no pertenece a la razón de la esencia el ser compuesta o constituir un compuesto, consecuentemente se podrá encontrar y comprender una esencia simple que no se siga de la composición de forma y materia. Ahora bien, si encontramos una esencia que no esté compuesta de materia y forma, esa esencia o es su ser o no. Si esa esencia es su ser, entonces será la esencia del mismo Dios, que es su ser, y será completamente simple. Pero si no es el mismo ser, necesariamente tiene el ser recibido de otro, tal y como lo es toda esencia creada. Y, dado que se ha establecido que esta esencia no subsiste en la materia, no adquiriría para sí misma un ser en otro, como ocurre en las esencias compuestas, sino que lograría un ser en sí; de esta manera, la misma esencia será “lo que es” [*quod est*], mientras que su mismo ser será “por lo que es” [*quo est*]. Y, dado que todo lo que no tiene por sí algo, es potencia respecto de ello, semejante esencia, como tiene el ser por otro, será potencia respecto de aquel ser, y respecto a aquello por lo que tiene el ser, en el cual no comparece potencia ninguna; y, de esta manera, en tal esencia se encontrará la potencia y el acto, en cuanto que la misma esencia es potencia, y su ser es el acto que tiene. De este modo entiendo la composición de potencia y acto en los ángeles, y también la composición de “por lo que es” [*quo est*] y “lo que es” [*quod est*]; y, de modo semejante, en el alma. En consecuencia: puede decirse que el ángel o el alma son esencias, o naturalezas, o formas simples, en cuanto que su esencia no está compuesta de diversas cosas; sin embargo, les sobreviene la composición de dos determinaciones, a saber: de esencia y ser.

RESPUESTAS

1. El alma, como cualquier otra forma, no está compuesta de cosas que sean partes de su misma esencia; pero dado que el alma es una forma absoluta, que no depende de la materia –lo que le conviene por la semejanza y vecindad a Dios–, ella misma tiene el ser por sí misma, lo que no tienen las

otras formas corporales. Por lo tanto en el alma se encuentra la composición de “ser” [*esse*] y de “lo que es” [*quod est*], y esto no sucede en las otras formas: ya que el ser mismo no es propio de las formas corporales de modo absoluto, como de las cosas que son, sino del compuesto.

2. El alma, sin lugar a dudas, tiene en sí el ser perfecto, aunque este ser no resulte de las partes que componen su esencia, ni se produce en ella algún otro ser por la unión del cuerpo; aún más, este mismo ser que es ser del alma, se hace el ser del compuesto: en efecto, el ser del compuesto, es solamente el ser de la forma misma. Pero es verdad que las otras formas materiales, debido a su imperfección, no son mediante aquel ser, sino que son solamente principios del ser.

3. Con esto se da respuesta a la tercera objeción, ya que la composición que sobreviene al alma después del ser compuesto, según el modo de entender, no produce otro ser, ya que sin duda ese ser sería accidental: luego no se sigue que el hombre sea un ente de modo accidental.

4. Si Boecio habla del sujeto respecto a cualesquiera accidentes, su enunciado es verdadero sobre la forma que es simple de tal manera que es su propio ser, como es Dios; y esta simplicidad ni existe en el alma, ni en los ángeles. Pero si habla del sujeto respecto a los accidentes que tienen el ser establecido firmemente en la naturaleza, y que son accidentes del individuo, entonces, el enunciado también es verdadero acerca de la forma simple, cuya esencia no está compuesta de partes. En efecto, hay algunos accidentes que no tienen verdaderamente el ser, sino que son solamente intenciones de las realidades naturales; y, de este género, son las especies de las cosas que están en el alma; y, del mismo modo, entre los accidentes que tienen el ser en la naturaleza, algunos acompañan a la naturaleza del individuo, esto es, a la materia, mediante la cual la naturaleza queda individuada, como el blanco y el negro en el hombre; por lo tanto, tampoco estos accidentes acompañan a toda especie, y el alma no puede estar afectada por ellos. Finalmente, otros accidentes tienen el ser en la naturaleza, pero proceden de los principios de la especie, como son las propiedades que acompañan a la especie; la forma simple puede estar sometida a tales accidentes; una forma simple que, sin embargo, no es su ser, en razón de la potencia que hay en su esencia, como se ha dicho en el cuerpo del artículo, y estos accidentes son las potencias del alma; pues, así, tanto el punto como la unidad poseen sus propiedades.

5. Toda forma es una semejanza del primer principio que es acto puro; por lo tanto, cuanto más se aproxima la forma a su semejanza, tantas más perfecciones suyas participa. Ahora bien, entre las formas de los cuerpos, el alma racional es la que más se aproxima a la semejanza de Dios; por eso, participa de la nobleza de Dios: entiende, puede mover, tiene el ser por sí misma; el alma sensible participa menos; la vegetal aún menos, y así suce-

sivamente. Así pues, afirmo que no le conviene al alma el mover, o tener el ser absoluto, en cuanto que es forma, sino en cuanto que es semejanza de Dios.

6. Según lo expuesto, en el alma no hay nada por lo que pueda ser individuada, y esto lo comprendieron cuantos negaron que ella fuera una realidad concreta [*hoc aliquid*], y que no tenía de por sí un ser absoluto. Y yo afirmo que es individuada solamente por el cuerpo. Por lo cual, es imposible el error de los que dicen que antes las almas han sido creadas y después han sido incorporadas: puesto que, solamente llegan a ser muchas, en cuanto que son infundidas en muchos cuerpos. Pero aunque la individuación de las almas dependa del cuerpo en cuanto a su principio, sin embargo, no depende en cuanto a su fin, de modo que, cesando los cuerpos, cese la individuación de las almas.

Y la razón de esto es que, como toda perfección se infunde en la materia según su capacidad, así se infundirá la naturaleza del alma en los diversos cuerpos, no según la misma nobleza y pureza: por lo tanto, tendrá el ser terminado en cada cuerpo según la medida del propio cuerpo. Ahora bien, este ser terminado, aunque se adquiera para el alma en el cuerpo, sin embargo, no lo adquiere por el cuerpo, ni mediante una dependencia del cuerpo. Por lo tanto, separadas de los cuerpos, aún permanecerá para cada alma su propio ser terminado de acuerdo con las afecciones o disposiciones que la acompañaron, en cuanto que ella fue la perfección de tal cuerpo. Ésta es la solución de Avicena (*De an.*, I, 3). Y esto puede aclararse con un ejemplo sensible. En efecto, si una realidad que no tiene figura se distingue, como sucede con el agua, mediante diversos vasos, ocurre que cuando los vasos sean eliminados, no permanecerán propiamente las distintas figuras, sino únicamente el agua sola. Así sucede con las formas materiales que no tienen el ser por sí. Pero si hay una realidad que tiene figura, y esa realidad se distingue en diversas figuras por medio de diversos instrumentos, ocurre que incluso eliminados estos instrumentos, permanecerá la distinción de las figuras, como está claro en la cera; y así sucede con el alma que retiene su ser después de la destrucción del cuerpo, y también permanece en ella el ser individuado y distinto.

ARTÍCULO 3
Si el alma está toda en el todo y toda en cada parte
(I q76 a8)

OBJECIONES

1. Parece que el alma no está toda en cada parte del cuerpo. En efecto, al ser el alma una forma simple, su totalidad es considerada según las potencias. Es así que todas sus potencias no están en cualquier parte del cuerpo. Luego no está toda en cada parte del cuerpo.

2. El animal está compuesto de alma y cuerpo. Así pues, si el alma toda estuviera en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo sería animal, como cualquier parte del fuego, es fuego. Luego etc.

3. Es evidente que el alma infunde la vida en el cuerpo. Así pues, si el alma toda estuviera en cualquier parte del cuerpo, cualquier parte del cuerpo recibiría inmediatamente la vida del alma; y así, la vida de una parte no dependería de la otra; pero esto es falso, ya que la vida de todo el cuerpo depende del corazón. Luego etc.

4. El cuerpo posee diversas partes distintas. Así pues, si el alma estuviera toda en cualquier parte del cuerpo, toda entera estaría simultáneamente en varios lugares. Pero parece que esto sólo conviene a Dios. Luego etc.

EN CONTRA, la forma sustancial está presente en cualquier parte de la materia; en efecto, no sólo perfecciona al todo, sino también a cada una de las partes. Es así que el alma es forma sustancial del cuerpo animado. Luego está toda en cualquier parte de éste.

Además, vemos que el alma percibe con la misma rapidez la lesión en cualquier parte del cuerpo. Esto no sucedería si el alma no estuviera presente en cada una de las partes del cuerpo. Luego el alma está toda en cualquier parte del cuerpo.

SOLUCIÓN

Algunos dijeron que el alma podía considerarse de dos modos: o según su esencia, o según que es un todo potencial. Si se consideraba según su esencia, decían que no estaba en todo el cuerpo, sino en una parte de él, a saber, en el corazón, y, mediante el corazón, vivificaba todo el cuerpo a través de los espíritus vitales procedentes del corazón. Si se consideraba del segundo modo, el alma era como una cierta potencia integrada por todas las

potencias particulares; y así, toda el alma estaba en todo el cuerpo, y no toda en cada parte del cuerpo; aún más –como dice el Filósofo (*De an.*, II, texto 9), las partes del alma se relacionan con las partes del cuerpo, de la misma manera que toda el alma se relaciona con todo el cuerpo; por lo que, si la pupila fuera un animal, la vista sería su alma.

La causa de esta posición ha sido una doble falsa representación: una, de los que han pensado que el alma estaba en el cuerpo como en un lugar, y como si fuera sólo el motor y no la forma, como el piloto en la nave; la otra de los que han pensado que la simplicidad del alma era a manera de un punto, de modo que era algo indivisible, teniendo un puesto indivisible. Ambas representaciones carecen de sentido. Por lo que hay que afirmar con San Agustín (*De Trin*., VI, 6) que el alma, considerada según su esencia, está toda en cualquier parte del cuerpo. Alberto (*De quat. co.*, 8) afirma lo mismo. Sin embargo, no hablamos de toda el alma si se toma según la totalidad de las potencias; en efecto, así está toda en todo el animal. La razón de esto es: porque a ninguna sustancia simple se le debe un lugar, a no ser según la relación que tiene con el cuerpo. Ahora bien, el alma se relaciona con el cuerpo como la formación de éste, por la que todo el cuerpo y cualquier parte suya tiene el ser, como por la forma sustancial. Y, sin embargo, no todas las partes del cuerpo participan de sus potencias; aún más, hay algunas potencias, con las que no es posible que se perfeccione algo corpóreo, como son las potencias intelectivas; pero hay otras, que pueden ser perfecciones de los cuerpos, pero el alma no las infunde todas en cada parte del cuerpo, ya que no todas las partes del cuerpo poseen la misma armonía y proporción; y nada se recibe en una cosa, si no es según la proporción del receptor; por lo que el oído y la vista no reciben del alma la misma perfección, aunque todas las partes del cuerpo reciban el ser. Por consiguiente, si se considera el alma en cuanto que es forma y esencia, está toda en cada parte del cuerpo; pero si se considera en cuanto que es motor según sus potencias, así está toda en el todo, y está en las diversas partes según las diversas potencias.

RESPUESTAS

1. Cuando decimos que el alma está toda en cualquier parte del cuerpo, entendemos por "toda" la perfección de su naturaleza, y no cualquier totalidad de partes: en efecto, el todo se identifica con lo perfecto, como dice el Filósofo (*Phys*., III, texto 64).

2. Lo perfectible debe ser proporcionado a su perfección. Ahora bien, el alma, aunque es forma simple, sin embargo, es múltiple en virtualidad, en cuanto que de su esencia nacen diversas potencias; y, por ello, conviene que el cuerpo, proporcionado a ella, tenga partes diversas para recibir las diversas potencias; de ahí que también se diga que el alma es el acto del cuerpo orgá-

nico. Y, dado que no todas las partes del animal tienen esa distinción, no puede decirse que cada una es animal. Pero las almas menos nobles, que tienen una pequeña diversidad en las potencias, perfeccionan también el cuerpo que es como uniforme en el todo y en las partes; y así, con la división de las partes, se producen diversas almas en acto en las partes, como también sucede en los animales anulares y en las plantas. Sin embargo, antes de la división en animales de este género, cualquiera de las partes no se dice que es animal, a no ser en potencia; como ninguna parte de un continuo es parte a no ser en potencia: de ahí que la parte del fuego no sea algo en acto, sino que lo es después de la división.

3. El vivir en el animal se dice de dos modos: de un modo, el vivir es el mismo ser del viviente, como el Filósofo (*De an.*, II, texto 37) dice: "El vivir para los vivientes es ser"; de este modo, el alma produce inmediatamente el vivir en cualquier parte del cuerpo, en cuanto que es su forma. De otro modo, se dice el vivir como la operación que el alma produce en el corazón en cuanto es motor; y ésta es la vida que es llevada mediante los espíritus vitales; el alma infunde esta vida, primero, en el corazón, y después en todas las demás partes. Por esto sucede que, dañado el corazón, perece la operación del alma en todas las partes del cuerpo y, consecuentemente, el ser de las mismas partes, que se conserva por la operación del alma.

4. El alma no está en el cuerpo o en las partes del cuerpo, como en un lugar, sino como la forma en la materia; por eso no se sigue que esté en muchos lugares.

EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Una cosa es… el temor, otra, la alegría, otra la tristeza". Parece que con esto no está señalada la composición del alma, puesto que –según el Filósofo (*De an.*, I, texto 12)–, estas cosas son pasiones del compuesto. Hay que responder que el amor, el temor y todas las cosas de este género se dicen de dos modos: o según la pasión corporal, y así son pasiones del compuesto y no permanecen en el alma separada; o en cuanto que consisten en la aprehensión y afección intelectiva, y así se verifican en el alma en sí misma, y están en ella después de la separación del cuerpo. De ahí que también el Filósofo (*Eth.*, VII, 17; *Metaphys.*, XII, texto 39), ponga el placer también en la naturaleza divina.

"Creador sin indigencia". Dice esto porque los agentes distintos de él obran por un fin ajeno a ellos y, por eso, necesitan de la adquisición de dicho fin: en cambio Dios hace todas las cosas por Él mismo, como se lee en *Proverbios*, 16, 4: "El Señor ha hecho todas las cosas por sí mismo como fin"; por esto obra sin indigencia.

"Que contiene todas las cosas sin condición". Dice esto porque la condición es como el vestido que está en torno al cuerpo. En verdad, el contener se dice de modo diverso en las realidades corporales y en las espirituales (en las realidades corporales, lo que está dentro es contenido por aquello en lo que está, como el agua en el vaso; en cambio, en las realidades espirituales, lo que está dentro contiene aquello en lo que está, como el alma al cuerpo); por eso, Dios, que está en las cosas como conteniéndolas, no se dice que está en ellas como el que tiene el vestido está en el vestido, de modo que esté incluido en ellas: en efecto, está dentro de todas las cosas, pero no incluido. Y aunque esté en todas las cosas como continentes, sin embargo, las cosas no se encuentran en él a modo de vestido.

"Dios, que es vida, no subsiste, como hecho de partes". Para la comprensión de este texto, hay que tener presente que, cuando algo está sustancialmente compuesto de partes, la perfección pertenece al compuesto mismo, y no a alguna de las partes: como ni la forma, ni la materia tienen el ser, sino todo el compuesto. Ahora bien, en Dios, se encuentra la perfección no sólo en cuanto al ser, sino también en cuanto al bien ser [*bene esse*]. En cuanto al ser, porque es la vida; por lo tanto, si la vida divina fuese de alguna cosa, como de un compuesto, sería necesario que los componentes no fueran vivientes. Y, dado que la vida no posee mezcla alguna que no sea vida, como tampoco el ser –según dice Boecio (*De hebdom*., 1)–, por esto, no puede ser que Dios, que no sólo vive por la vida, sino que también, él mismo es la vida, esté constituido de elementos compuestos entre sí para la constitución de una tercera cosa. Respecto al bien ser [*bene esse*], la perfección divina es considerada bajo tres aspectos. Primero, en cuanto a la potencia, y según esto Dios es virtud y no sólo el que tiene la virtud. Por lo cual no puede ser que se componga de algunas cosas, ya que en los componentes no estaría aquella virtud, y así estaría compuesto de elementos débiles, esto es, de elementos carentes de la virtud que es de la totalidad. Por otro lado, la virtud no tiene alguna cosa mezclada, como tampoco la tiene el ser; ahora bien, el que tiene la virtud, puede tener mezclada la debilidad. Segundo, en cuanto a la belleza, y, así, Dios es luz. Pero si esta luz siguiera a cualquier composición, los componentes no serían luminosos; como vemos que de la reunión de lo diáfano se produce un cuerpo lúcido, como el cristal, puesto que las partes separadas no poseían, antes de reunirse, lucidez. Nada oscuro puede haber en Dios, que es luz, como tampoco el no ser puede estar en el ser. Tercero, en cuanto a la sutilidad de la naturaleza, pues se dice que Dios es esencialmente espíritu. Por lo tanto, su formalidad o esencia no está compuesta de elementos dispares, esto es, elementos que se encuentran diversamente respecto a la forma, como la humanidad está compuesta de alma y cuerpo, por la que el hombre es formalmente.

"Está vitalizando el todo": porque nada hay en él, que no sea vida.

DISTINCIÓN 9

EL HIJO PROCEDE POR VÍA DE GENERACIÓN

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

I. La enseñanza católica y la doctrina arriana.

1. Sobre la procesión del Hijo, la doctrina católica confiesa que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres personas distintas, pues la una no es la otra (“alius et alius”).

2. Las tres tienen la misma esencia, y no son sustancias distintas (“aliud et aliud”).

3. El Hijo es engendrado por el Padre, pero el Padre no fue antes, sino que le es coeterno.

–*Objeción* de Arrio: el Hijo es “nacido”, luego empezó a ser y, por tanto, no siempre fue.

Respuesta: ha podido nacer de un otro principio y, sin embargo, puede serle coeterno: como el resplandor procede de la luz y le es concomitante; Dios nunca fue sin el Hijo.

–*Objeción*: ¿cómo es que si el Hijo es, no tiene un Padre anterior?

Respuesta: el Hijo no fue engendrado en el tiempo, sino en la eternidad: el Hijo coeterno tiene esa generación, la cual es inexplicable.

II. Si el Hijo siempre es engendrado y nace.

1. Para mostrar la perfección de la generación, puede decirse (con los santos Gregorio, Agustín y Crisóstomo) que el Hijo siempre es nacido o engendrado, pero no que siempre se engendra.

2. Para que no parezca que la generación antecedió, puede decirse (con Orígenes) que el Hijo siempre nace y se engendra.

3. Para subrayar que el Hijo siempre nace sin repetir su nacimiento, puede decirse que el Padre engendra al Hijo y que el Hijo nace del Padre, pero permaneciendo en Él, porque es eterno; y siempre es nacido, porque perfectamente existe por la generación.

4. Respuesta a la objeción de los herejes.

–*Objeción*: todo lo que ha nacido, no siempre fue, porque justo ha nacido para ser.

Respuesta: eso hay que entenderlo de la generación creada, mediante la cual algo tiene el ser desde el no ser. Pero no es aplicable a la generación divina, porque en ella algo tiene el ser eterno, y no el ser después del no ser; y así como el Padre es eterno en su relación de Padre, también el Hijo le es coeterno: porque el Padre no se entiende sin el Hijo.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

La distinción de las personas.– Ahora acerquémonos a la distinción de las personas. Por lo tanto –como enseña San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (1, 5)–: “Mantengamos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son naturalmente un solo Dios; y, sin embargo, mantengamos que el Padre no es éste que es el Hijo, ni el Hijo éste que es el Padre, ni el Espíritu Santo es igual que el Padre o el Hijo. En efecto, una sola es la esencia del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo: en la que el Padre no es una

cosa, el Hijo otra y el Espíritu Santo otra; aunque personalmente, uno es el Padre, otro el Hijo y otro el Espíritu Santo”.

La coeternidad del Hijo con el Padre.– El Hijo, pues, ha sido engendrado por el Padre y, por eso, es distinto; pero el Padre no fue antes que el Hijo: en efecto, las tres personas son entre sí coeternas.

Argumentación de los Arrianos.– Pero, en contra de estas afirmaciones que el hereje dice –como cuenta San Ambrosio en el libro I *De Trinitate* (i.e. *De fide*, I, 11, 73)–: “Todo lo que ha nacido, tiene principio; y, puesto que el Hijo ha nacido, tiene principio y ha comenzado a existir. Y esta argumentación fue así expuesta por boca de los herejes”. Pues –como recuerda San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (1, 1)–: “se cuenta que Arrio personalmente dijo: si es Hijo, ha nacido; si ha nacido, hubo un tiempo en el que no era Hijo”.

Respuesta católica de San Agustín.– El cual dice: “Los que esto afirman no comprenden que el ser nacido de Dios es eterno, de modo que el Hijo es coeterno con el Padre; como al resplandor, que es originario y propagado por el fuego, es simultáneo a éste; y si el fuego fuera eterno, el resplandor, sería coeterno” (San Agustín, *ibid*.).

Oposición de San Agustín al hereje.– “Así –dice San Agustín (*ibid*.)–, si el Hijo de Dios es virtud y sabiduría de Dios, y Dios nunca estuvo sin virtud ni sabiduría, el Hijo es coeterno a Dios Padre. Por otra parte, el Apóstol (*1 Cor*., 1, 24) dice: «Cristo es virtud de Dios y sabiduría de Dios». Por consiguiente, o no hubo un tiempo en el que el Hijo no era, o, en algún momento, Dios no tuvo la virtud ni la sabiduría; pero sólo un loco podría decir esto”. En efecto, es evidente que Dios siempre tuvo sabiduría. Luego siempre tuvo al Hijo”.

Respuesta al mismo argumento arriano, apoyada en el testimonio de San Ambrosio.– San Ambrosio (*De fide*, I, 11, 73) responde al mismo tema arriano del modo siguiente: “Yo, por mi parte, confieso que el Hijo ha nacido; y me horrorizo de que todo lo demás sea fruto de la impiedad”. “En el Antiguo Testamento, por citar un pasaje entre tantos, está escrito: «Antes de mí no hubo otro Dios y después de mí no lo habrá» (*Is.*, 43, 10). ¿Quién dice esto, el Padre o el Hijo? Si es el Hijo, dice que «antes de mí» «no ha habido otro Dios»; si es el Padre, dice que «después de mí» «no lo habrá». El uno no tiene un Dios anterior a Él, el otro no tiene un Dios posterior a Él” (San Ambrosio, *ibid.*, 8, 55).

Razón que usa San Ambrosio contra el hereje.– “Recíprocamente, pues, el Padre se conoce en el Hijo y el Hijo en el Padre. En efecto, al mencionar al Padre, has incluido también al Hijo, ya que nadie es Padre de sí mismo; al nombrar al Hijo, has declarado también al Padre, ya que nadie es Hijo de sí mismo. Así pues, ni el Hijo puede ser sin el Padre, ni el Padre sin el Hijo. Luego siempre ha existido el Padre, siempre ha existido el Hijo” (San Ambrosio, *ibid*., 8, 55).

Invectiva de San Ambrosio contra el hereje.– “Así, dime, hereje, ¿hubo un tiempo en el que Dios omnipotente no era Padre, y era Dios? Pues si ha comenzado a ser Padre, primero fue Dios y después fue Padre: ¿de qué modo, pues, Dios es inmutable? En efecto, si primero fue Dios y después fue Padre, evidentemente Él ha sido transformado con el añadido de la generación. Pero que aparte de Dios esta locura” (San Ambrosio, *ibid.*, 9, 58-60). “Él siempre tuvo sabiduría, siempre tuvo al Hijo” (San Ambrosio, *ibid*., 10, 62).

Es inefable cómo existe el Hijo, sin tener un Padre anterior a Él, de la misma manera que es ininteligible e inefable el modo de la generación.– Dice San Ambrosio (*ibid*., 10, 64-65): “Me preguntas cómo existe el Hijo, sin tener al Padre antes que Él. Y, yo, a mi vez, te pregunto, cómo o cuando piensas que el Hijo ha sido engendrado. En efecto, me es imposible descifrar el arcano de la generación; la mente me flaquea; la palabra guarda silencio; y, no sólo la mía, sino también la de los ángeles. Ese arcano está por encima de las potestades, de los ángeles, por encima de los querubines, de los serafines y por encima de todo conocimiento, puesto que está escrito (*Flp*., 4, 7): «La paz de Cristo está por encima de todo conocimiento». Ahora bien, si la paz de Cristo está por encima de todo conocimiento, ¿cómo no va a estarlo una generación de tanto alcance? Por lo tanto, llévate el dedo a la boca. No es lícito escrutar los misterios de lo alto (*Eclo.,* 3, 22; 5, 14). Me está permitido saber que ha nacido; no me está permitido discutir cómo ha nacido. No me está permitido negar lo primero, y es temerario indagar lo segundo”. Aquella generación es inefable, de ahí que Isaías (*Is*., 53, 8) escriba: “¿Quién podrá narrar su generación?” .

Algunos se arrogan el discutir el orden de la generación.– Sin embargo, algunos (Pedro Abelardo, *Theolog. chr.,* I, 5; *Theolog.,* I, 13; II, 3; *Sent. Herm.,* 10), siendo arrogantes a causa de su ingenio, afirman que la generación, y otros temas semejantes, pueden entenderse, basándose en el testimonio de autoridad de San Jerónimo en *In Ecclesiasten* (3, 21) quien escribe: “En las Sagradas Escrituras el «¿quién?» no se pone como un imposible, sino como cosa difícil, como en el texto (*Is.,* 53, 8), se dice: «¿Quién podrá narrar su generación?»”. Pero esto no lo dice San Jerónimo, porque la generación eterna del Hijo pueda entenderse o explicarse por algo mortal, sino porque de ella puede cono-

cerse o expresarse alguna cosa. Sin embargo, algunos (*Summa sent.*, I, 7) refieren esta expresión a la generación temporal de Cristo.

Si debe decirse que «el Hijo es siempre engendrado», o «ha sido siempre engendrado».– Dado que la generación del Hijo por parte del Padre ni tiene principio, ni tiene fin, suele plantearse la cuestión de si debe decirse: el Hijo es siempre engendrado, o ha sido siempre engendrado, o será siempre engendrado.

Acerca de este tema, San Gregorio, sobre *Job* (38, 12), dice (*Mor.*, XXIX, 1): “El Señor Dios Jesús en cuanto que es la fuerza y la sabiduría de Dios (*1 Cor.*, 1, 24), ha nacido del Padre antes de los tiempos, o, más bien, puesto que no ha empezado a nacer, tampoco ha cesado de nacer, digamos con más verdad que «es siempre nacido». Por otra parte, no podemos decir «siempre nace», para que no parezca que es imperfecto. Pero como puede ser designado eterno y perfecto, digamos también «siempre nacido»: en cuanto que «nacido» pertenece a la perfección y «siempre» a la eternidad. Aunque, por el hecho mismo de que decimos «perfecto», nos desviemos mucho de la expresión de la verdad: ya que aquello que no ha sido hecho, no puede decirse propiamente perfecto”. Pero, balbuceando, como podamos, repitamos como un eco las grandezas de Dios (San Gregorio, *Mor.*, V, 36, 66): “El Señor, acomodándose a las palabras de nuestra debilidad (*Mt.*, 5, 48), dice: «Sed perfectos, como también nuestro Padre celestial es perfecto»”.

Sobre este pasaje del *Salmo* (*Sal.*, 2, 7): “Yo te he engendrado hoy”, acerca de la generación del Hijo, se expresa San Agustín con los siguientes términos: “Aunque la palabra «hoy», podría entenderse el día en el que Cristo, en cuanto hombre, ha nacido, sin embargo, ya que «hoy» significa presencia y en la eternidad no hay pretérito, como si dejara de ser, ni hay futuro, como si aún no fuera, sino que solamente hay presente –ya que todo lo que es eterno, es siempre–, por eso, ese término «hoy» debe más divinamente entenderse de la sempiterna generación de la sabiduría divina” (*Enn. in Psal. 2*, 7, 6).

He aquí que, con estas palabras, San Agustín muestra que la generación del Hijo es siempre, y ni es pasada, ni futura, ya que es eterna. Por esto, pues, dijo: “he engendrado”, para que no se juzgara como algo reciente, es decir, para que no pareciese que tenía comienzo. Ha dicho: “hoy”, para que la generación no pareciera pasada. Como dice San Juan Crisóstomo (*In Epist. ad Hebr.*, hom. 2, 4) de estas palabras del Profeta “solamente se manifiesta que el Hijo ha sido siempre engendrado de la misma esencia del Padre”.

Parece que Orígenes dice lo contrario: en efecto, dice que el Hijo es siempre generado por el Padre.– Pues Orígenes, comentando a Jeremías (*In Ier.*, hom. 9, 4) dice que el Hijo es siempre generado por el Padre; se expresa con estas palabras: “Nuestro Salvador es la sabiduría de Dios; ahora bien, la sabiduría es el resplandor de la luz eterna. Luego nuestro Salvador es el resplandor de la luminosidad. Pero el resplandor no nace y termina

al mismo tiempo, sino que cuantas veces ha nacido la luz de la que surge el resplandor, tantas veces surge también el resplandor de la luminosidad. De este modo, el Salvador nace siempre. De ahí que esté escrito en el *Libro de la Sabiduría* (*Prov*., 8, 25): «Antes que los montes, me concibe el Señor», y no, como algunos que no leen bien, «me ha concebido»". Con estas palabras, Orígenes muestra que justamente puede y debe decirse: "el Hijo nace siempre"; pero parece que esto es contrario a las palabras, ya dichas, de San Gregorio: "No podemos decir, nace siempre" (*Mor.*, XXIX, 1).

[San Agustín en el *Liber de diversis quaestionibus LXXXIII* (37), al disertar sobre el siempre nacido, dice: "Es mejor «siempre nacido», que «el que siempre nace», ya que, quien siempre nace, aún no ha nacido y, si siempre nace, nunca ha nacido o nacerá. Una cosa es nacer, otra haber nacido, y el Hijo nunca es, ni nunca ha nacido. Pero es Hijo, porque ha nacido, y es siempre Hijo, pues ha siempre nacido"].

Explica las palabras expuestas de San Gregorio, para que no se piense que, entre los autores, hay contrariedad.– Mas, para que no parezca que autores tan grandes se contradicen en materia tan importante, interpretamos las palabras de San Gregorio con benignidad. Dice: "El Señor Jesús ha nacido del Padre, antes de los tiempos; o, más bien, dado que no ha comenzado a nacer, ni ha terminado, digamos con más verdad, siempre nacido" (*Mor.*, XXIX, 1).

Una pregunta sobre las mismas palabras de San Gregorio.– Pero, ¿qué se dice con más verdad: que el Hijo ha siempre nacido, o que ha nacido del Padre antes de los tiempos? En efecto, la fe católica y pura mantiene tanto una cosa como la otra.

Aquí se resuelve.– Por consiguiente, ¿por qué dice "digamos con más verdad", cuando las dos opciones son igualmente verdaderas, a no ser porque quería que se comprendiese que él decía esta expresión para mayor evidencia y manifestación de la verdad? En efecto, con estas palabras se excluye todo acceso a las calumnias de los astutos herejes, puesto que con ellas se muestra que la generación de Cristo, en cuanto a su divinidad, es sin principio, sin fin y perfecta. Por otra parte, no se muestra tan claramente la verdad, cuando se dice que "el Hijo ha sido engendrado por el Padre antes de los tiempos" o "el Hijo nace siempre del Padre". Por ello, San Gregorio afirma: "No podemos decir: siempre nace". Y diré que no de modo tan conveniente; no de modo tan congruente para la explicación de la verdad; aunque sí puede decirse, si es correctamente entendida. En efecto, el Hijo nace siempre del Padre, como dice Orígenes: no porque la generación se repita a diario, sino porque siempre es. Así pues, "siempre nace", pues su nacimiento es eterno.

Prueba con las palabras de San Hilario que el Hijo siempre es engendrado.– San Hilario, en el libro VII *De Trinitate* (27) dice que el Hijo nace del Padre con las siguientes

palabras: “Dios es viviente, Dios es el poder de la naturaleza eterna y viviente, y lo que de Él nace con el misterio de su sabiduría, no ha podido ser otra cosa más que viviente. Pues, cuando *Juan* (6, 58) dice: «El Padre, que tiene la vida, me ha enviado, y yo vivo por el Padre…», aquí enseñó que en él estaba la vida mediante el Padre que tiene la vida”. Y aquí se muestra que el Hijo nace del Padre. Así mismo, en el mismo lugar (*ibid.*): “Cuando Cristo dice (*Jn.*, 5, 26) «Pues así como el Padre tiene la vida en sí mismo, así dio también al Hijo el tener la vida en sí mismo», da testimonio de que todo lo que hay de viviente en él, viene del Padre que tiene la vida. Ahora bien, lo que ha nacido vivo de lo que es vivo, tiene la perfección del nacimiento sin la novedad de la naturaleza. Porque si el Hijo que tiene la vida ha nacido del Padre que tiene la vida, ha surgido un nacimiento, pero no una nueva naturaleza. Pues no es un ser nuevo el que se genera vivo de un ser nuevo. Su vida no ha sido llamada a recibir el nacimiento de la nada; Y la vida que toma el nacimiento de la vida, mediante la unidad de la naturaleza y mediante el misterio del nacimiento perfecto, es preciso que continúe viviendo en el viviente y tener en sí la vida del viviente”. También aquí tienes que el Hijo viviente es generado del viviente.

Se debe considerar que todo lo que es en Dios, vive.– Así mismo, en el mismo autor (*ibid.*, 28): “En Dios, todo lo que hay, vive. En efecto, Dios es vida, y de la vida no puede derivar cosa alguna que no sea vida; y el nacimiento no se produce por emanación, sino por un acto de potencia. Y, así, puesto que todo lo que es Él vive, y puesto que todo lo que de Él nace es poder, el Hijo tiene el nacimiento, no una transmutación”. También aquí dice que nace. Del mismo modo, en el libro IX *De Trinitate* (54): “El Padre da al Hijo el ser, tan grande cuanto él mismo lo es, y, mediante el misterio del nacimiento le hace partícipe de la imagen de su ser innascible, engendrándolo en su forma”. Aquí dice que el Padre genera al Hijo.

Enseña brevemente qué hay que conceder sobre este punto.– Por consiguiente, digamos que el Hijo ha nacido del Padre antes de los tiempos, y que siempre nace del Padre; pero digamos de modo más apropiado que es nacido siempre y declaremos que Él mismo es desde la eternidad y es coeterno con su autor: el Padre; en efecto, el Padre, por generación, es autor del Hijo, como se mostrará más adelante (distinción 13). Por consiguiente como el Padre es eterno, así también el Hijo es eterno; pero el Padre sin autor, el Hijo con autor, ya que el Padre es innascible, mientras que el Hijo es nacido.

Y –como dice San Hilario en el libro XII *De Trinitate* (21)–: “Una cosa es ser siempre eterno sin autor, y otra cosa es ser coeterno con el Padre, esto es, con el autor. Donde un Padre es autor, evidentemente hay nacimiento; además, donde el autor es eterno, allí también está la eternidad del nacimiento, puesto que el nacimiento proviene de un autor, y el nacimiento que procede de un autor eterno, es eterno. Ahora bien, todo lo que es siempre, también es eterno; sin embargo, no todo lo que es eterno, es también no nacido: porque, lo que nace desde la eternidad, tiene eternamente la característica de

haber nacido; pero lo que no ha nacido, tiene el no haber nacido juntamente con la eternidad; ahora bien, si lo que ha nacido desde la eternidad, no ha nacido eterno, entonces el Padre ya no sería un autor eterno. Por consiguiente, si faltara alguna cosa a la eternidad de lo que ha nacido del Padre que es eterno, es evidente que aquella misma cosa le faltaría al autor, puesto que si el engendrar del generante es infinito, el nacer del que nace también es infinito. Pues ni la razón, ni la lógica admiten que haya algo intermedio entre el nacimiento de Dios Hijo y la generación de Dios Padre, ya que la generación lleva consigo el nacimiento, y el nacimiento conlleva la generación; evidentemente, ni el uno ni la otra existen, sin que existan ambos. Los dos existen, pues, sin separación".

Argumentación del hereje.– "Pero dirá el hereje: todo lo que ha nacido, no siempre ha sido, ya que ha nacido para esto, para llegar a la existencia" (San Hilario, *De Trin.,* XII, 22-23).

Respuesta de San Hilario.– "Nadie duda que todos los seres humanos que han nacido, en un tiempo no existieron. Pero una cosa es nacer de alguien que un día no existía, y otra cosa es haber nacido de lo que siempre es. En el primer caso, quien es padre, no siempre lo fue, ni siempre es padre; y, quien no siempre es padre, no siempre ha generado. Pero donde siempre hay un padre, siempre hay un hijo. Y, si a Dios Padre le es siempre propio el ser siempre Padre, es necesario que sea siempre propio del Hijo el ser siempre Hijo. Por consiguiente, ¿cómo llegaremos a pensar que no ha existido siempre aquél a quien le es propio ser siempre el haber nacido?" (San Hilario, *De Trin.,* XII, 22-23). "Por consiguiente, confesamos que Dios unigénito es nacido, pero nacido antes de los tiempos; ni ha existido antes de nacer, ni ha nacido antes de existir, puesto que el nacer de algo que ya existía, no es nacer, sino un transformarse naciendo. Pero esto rebasa la comprensión humana y la inteligencia del mundo; la razón de la inteligencia humana no comprende esto, pero es declaración de la sabiduría de la fe" (San Hilario, *ibid.,* 26 y 30).

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

El Maestro, después de haber examinado las cosas pertenecientes a la unidad de la esencia, examina las cosas que pertenecen a la distinción de las personas; y esto lo divide en dos partes: en la primera examina las personas distintas; en la segunda, examina los nombres con los que se designan tanto la distinción de las personas como la unidad de la esencia, en la distinción 22: "Después de las cosas expuestas, parece que hay que tratar de la diversidad de los nombres".

La primera se subdivide en dos partes. En la primera, examina las personas en cuanto a su distinción; en la segunda, en cuanto a su igualdad, en la distinción 19: "Después de

habernos adentrado, de acuerdo con nuestra escasa capacidad, en la coeternidad de las tres personas, nos queda por hablar algo sobre la igualdad de las mismas". Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, examina la generación del Hijo, por la que se distingue del Padre; en la segunda, examina la procesión del Espíritu Santo, por la que se distingue de ambos, en la distinción 10: "Ahora, después de haber disertado sobre la eternidad del Hijo, disertamos sobre el Espíritu Santo". De nuevo, vuelve a dividir la primera en otras dos partes: en la primera, afirma o aclara la verdad; en la segunda excluye un error, en el pasaje que empieza: "Pero, en contra de estas afirmaciones…, el hereje dice". Se trata del error de Arrio quien dijo que la generación no existe desde la eternidad, de lo que se seguiría que, mediante ella, el Hijo se distingue del Padre esencialmente.

"Pero, en contra de estas afirmaciones…, el hereje dice". Esta parte se divide en dos. En la primera, expone el error y el motivo del error, que es el siguiente: todo lo que nace, en algún momento no existía; en efecto, nace para llegar a la existencia. Es así que el Hijo ha nacido del Padre. Luego hubo un tiempo en el que no existió; y, así, no es coeterno al Padre. En la segunda, excluye el error, en el pasaje que empieza: "Los que esto afirman, «no comprenden que el ser nacido de Dios es eterno»", y divide esto en tres partes: primeramente, sale al encuentro de dicho error con argumentos de San Agustín; en segundo lugar, con argumentos de San Ambrosio, en el pasaje que empieza: "San Ambrosio… responde al mismo tema arriano del modo siguiente"; en tercer lugar, con razonamientos de San Hilario, en el pasaje que empieza: "Y –como dice San Hilario en el libro XII *De Trinitate*–, una cosa es ser siempre eterno sin autor, y otra cosa es ser coeterno con el Padre, esto es, con el autor".

Sobre el primer punto, hace dos cosas: primero explica el argumento de San Agustín, después refuta esa posición, donde dice: "Así –dice San Agustín…–, si el Hijo de Dios es virtud y sabiduría de Dios, y Dios nunca estuvo sin virtud ni sabiduría, el Hijo es coeterno a Dios Padre". Explica después la argumentación, anudándola: todo lo que ha nacido, en algún momento no existió; y esto se aclara con una analogía tomada de las realidades corpóreas: porque el resplandor surge del fuego, y el fuego no es antes en el tiempo que el resplandor. Refuta la posición con este argumento: Cristo es virtud y sabiduría (*1 Cor.*, 1). Es así que Dios Padre nunca estuvo sin virtud y sabiduría. Luego Dios Padre nunca estuvo sin el Hijo.

"San Ambrosio… responde al mismo tema arriano del modo siguiente". Aquí excluye el error arriano con palabras de San Ambrosio, y eso lo divide en dos partes: en la primera, excluyendo el error, prueba la eternidad de la generación divina; en la segunda, trata de hallar con qué palabras puede señalarse más convenientemente la eternidad, donde dice: "Dado que la generación del Hijo por parte del Padre ni tiene principio, ni tiene fin, suele plantearse la cuestión de si debe decirse: el Hijo es siempre engendrado, o ha sido siempre engendrado o será siempre engendrado". Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, prueba la posición; en la segunda responde a la argumentación, en el pasaje que empieza: "Dice San Ambrosio…: «Me preguntas cómo existe el Hijo, sin

tener al Padre antes que él»". A continuación refuta la afirmación de dos modos. El primer modo, con el testimonio de *Isaías* (43, 10): "Antes de mí, no hubo otro Dios, y después de mí no lo habrá"; y está claro en el texto; el segundo modo de refutación es como un argumento, en el pasaje que empieza: "Así, dime hereje, ¿hubo un tiempo en el que Dios omnipotente no era Padre, y era Dios?", el argumento es éste: en cualquier momento en el que existe el Padre, también existe el Hijo. Así pues, si no siempre existió el Hijo, Dios omnipotente no siempre fue Padre, y en un determinado momento, llegó a ser Padre. Es así que esto no puede suceder sin transformación suya. Luego él mismo ha sido cambiado; pero esto no lo concede el hereje.

"Dice San Ambrosio…: «Me preguntas cómo existe el Hijo, sin tener al Padre antes que Él»". Aquí da solución a la objeción; y hace dos cosas: primeramente, le sale al paso, mostrando la incomprensibilidad de la generación divina; en la segunda, el Maestro argumenta en contra de la presunción de algunos que se esfuerzan en comprender la generación e interpreta el texto que ellos aducen, en el pasaje que comienza: "Sin embargo, algunos, siendo arrogantes a causa de su ingenio, afirman que la generación, y otros temas semejantes, pueden entenderse". La respuesta de San Ambrosio sigue este método: no tiene ningún valor la prueba que no favorece más a una parte que a otra. Ahora bien, el argumento del hereje se apoyaba en que el hombre no podía encontrar el modo de la generación divina, si se establece que esta generación es desde la eternidad. Es así que la misma duda permanece, si se pone que no es desde la eternidad, ya que dicha generación es inenarrable e incomprensible. Luego la objeción del hereje no prueba nada.

"Dado que la generación del Hijo por parte del Padre ni tiene principio, ni tiene fin, suele plantearse la cuestión de si debe decirse: el Hijo es siempre engendrado, o ha sido siempre engendrado o será siempre engendrado". Aquí muestra con qué palabras debe designarse la eternidad de la generación; y sobre este punto hace cuatro cosas: primero, con el testimonio de San Gregorio y San Agustín, prueba que debe indicarse con los verbos en tiempo pasado, debido a su perfección; segundo, presenta lo contrario con las palabras de Orígenes en el pasaje que comienza: "Pues Orígenes, comentando a *Jeremías…* dice"; tercero, resuelve la dificultad en el pasaje que empieza: "Pero, para que no parezca que autores tan grandes se contradicen en materia tan importante, interpretemos las palabras de San Gregorio con benignidad"; cuarto, da solidez a la solución, sirviéndose de unas palabras de San Hilario, en el pasaje que comienza: "San Hilario…, dice que el Hijo nace del Padre con las siguientes palabras"; por último, resume la verdad de la cuestión, en el pasaje que comienza: "Por consiguiente, digamos que el Hijo ha nacido del Padre antes de los tiempos".

"Y –como dice San Hilario en el libro XII *De Trinitate*–, una cosa es ser siempre eterno sin autor, y otra cosa es ser coeterno con el Padre, esto es, con el autor". Aquí excluye el error con las palabras de San Hilario; y hace dos cosas: primero, refuta la posición; segundo, resuelve la objeción, donde dice: "Pero dirá el hereje". Y la refuta de este modo: de la misma manera que el Padre se comporta respecto a la generación, así también el Padre eterno se comporta respecto a la generación eterna. Es así que Dios es

Padre eterno, como conceden los herejes. Luego también la generación con la que engendra fue siempre y desde la eternidad. Es así que engendrar desde la eternidad es un nacer eterno. Luego también el Hijo ha nacido desde la eternidad. Y con esto, también responde a la argumentación de aquellos, distinguiendo esta proposición: todo lo que ha nacido, ha comenzado a ser. Esta proposición es verdadera, si se entiende del que nace de aquél que no siempre genera, como sucede en las criaturas; pero dicha proposición es falsa, si se entiende del que nace de un generante eterno.

CUESTIÓN 1

En esta parte, se examinan dos puntos: la distinción entre el Hijo y el Padre, y la eternidad.

Sobre el primer punto se plantean dos cuestiones: 1. Si, mediante la distinción, puede decirse que el Hijo es otro respecto al Padre; 2. Si se puede decir que el Padre y el Hijo, por la misma distinción, son varios eternos.

ARTÍCULO 1
Si el Hijo es otro respecto al Padre
(I q31 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no es otro respecto al Padre. En efecto –según Prisciano–, *otro* [*alius*] es un relativo que indica la diversidad de la sustancia. Es así que el Padre y el Hijo son de una única sustancia. Luego no se puede decir que el Hijo es otro respecto al Padre.

2. La unidad de la sustancia impide que se pueda decir que el Hijo es otro [*aliud*] que el Padre, debido a la diversidad significada por *aliud*. Ahora bien, *alius* [otro, en masculino] y *aliud* [otro, en neutro], solamente se diferencian según el modo de significar, ya que el primero es de género masculino y el segundo es de género neutro. Así pues, parece que no es posible decir que el Hijo es otro [*alius*] que el Padre, ya que el modo de significar no varía el significado.

3. Si se dice que el Hijo es otro que el Padre, esto no es, sino porque el Hijo es por el Padre. Es así que el Padre es por sí mismo. Luego el Padre será otro respecto a sí mismo.

4. Según Porfirio (*Isag.*, *De diff.*), la propiedad no produce la "aliedad" [*alietatem*], sino, más bien, produce la "alteridad" [*alteritatem*]. Es así que el Padre no se distingue del Hijo si no es por la propiedad de la relación. Luego no se puede decir que el Padre sea *alius* [otro distinto] que el Hijo, sino *alter* [otro entre dos].

EN CONTRA, en todas las cosas que se distinguen realmente, una de ellas es una realidad distinta respecto a la otra. Es así que el Padre y el Hijo –como se ha dicho antes, en la distinción 2, cuestión única, artículo 5–, se distinguen realmente. Luego el Padre es una realidad distinta del Hijo; y, del mismo modo, se puede decir que el Padre es otro [*alius*] que el Hijo. Y esto es lo que parece también por las palabras de San Agustín en el texto.

SOLUCIÓN

En Dios, encontramos tres determinaciones: la esencia, la persona y la propiedad; y a estas tres se adaptan los tres géneros. En efecto, el género neutro [*aliud*], que es informe, al no implicar distinción de sexo, es adaptado a la esencia, ya que es común e indistinta. El género masculino [*alius*], que es un género distinto –y no el femenino por su imperfección–, es adaptado a la persona, que es distinta y es significada como algo existente en la naturaleza divina. Finalmente, el género femenino [*alia*] es adaptado a la propiedad, que es significada a modo de forma; de este modo también, el femenino puede ser adaptado a la esencia, en cuanto que es significada como forma; por lo tanto, debido a la unidad de la esencia, no se puede decir que el Padre es otro [*aliud*] que el Hijo, sino que se dice que es otro [*alius*], por la distinción de las personas.

Pero parece que esto es más una adaptación que una expresión de la propiedad del habla. Por lo tanto, hay que expresarlo de otro modo: que esto sucede, porque el género neutro [*aliud*] está sustantivado; y, por ello, conlleva simple y absolutamente la diversidad, esto es, la diversidad de la esencia; pero el género masculino [*alius*] y el femenino [*alia*] son considerados como adjetivos; de ahí que pongan la diversidad en los términos personales que están puestos en el habla, cuando se dice: "El Hijo es otro que el Padre"; y esto será explicado en las respuestas a las objeciones.

RESPUESTAS

1. "Otro" [*alius*] conlleva siempre la diversidad de la sustancia. Pero la sustancia se toma de dos modos. En efecto, unas veces, se toma por la *esencia*, como sucede en el uso de los autores latinos; otras veces, es tomada como el *supuesto* de la esencia, o como una realidad natural existente en el primer predicamento que, entre los griegos, recibe el nombre de hipóstasis; y, de este segundo modo, no es la misma la sustancia del Padre que la del Hijo, ya que así la sustancia significa la persona; y, por este motivo, puede decirse "otro" [*alius*].

2. El género neutro [*aliud*] está sustantivado, y no el masculino. Ahora bien, el sustantivo tiene una significación de manera absoluta, mientras que el adjetivo tiene su significación en relación al sujeto. Pero cuando se dice algo en sentido absoluto, se entiende de aquello que simplemente es, como el ente dicho en términos absolutos significa la sustancia; y dado que la "aliedad" [*alietas*] de la esencia es absolutamente "aliedad", por ello, el género neutro sustantivado conlleva la "aliedad" de la esencia.

Pero el género masculino [*alius*], considerado como adjetivo, pone la "aliedad" en su sujeto. Por lo tanto, si el término personal es su sustantivo, designa la distinción de las personas. Por lo que esta expresión: "El Padre es otro [*alius*] que el Hijo", es verdadera. Pero, si es un término esencial, designa la diversidad de la sustancia, por lo tanto, esta proposición es falsa: "El Padre es otro [*alius*] Dios que el Hijo". Y, de modo semejante, el neutro [*aliud*], tomado como adjetivo, cuando se añade a un término personal, conlleva aliedad de persona, como cuando se dice: "El Padre es otro [*aliud*] supuesto que el Hijo". Por consiguiente, esto no acaece por el cambio de significación, sino porque la aliedad significada en masculino y en neutro no se refiere a la misma cosa.

3. Es impropia la proposición: "El Padre es por sí"; y ha de ser explicada mediante una negación, a saber: no es por otro. Pero esta proposición es propia: "El Hijo es por el Padre". Por lo tanto, no es lo mismo.

4. La propiedad en Dios no solamente es una propiedad, sino que es también subsistente: pues la paternidad es el Padre mismo; por eso la propiedad hace más propiamente *alius* [un otro] que *alter* [el otro]. Pero de esto hablaremos con más amplitud en la distinción 26 cuestión 2 artículo 2.

ARTÍCULO 2
Si se puede decir que el Padre y el Hijo son varios eternos
(I q39 a3)

OBJECIONES

1. Parece que del Padre y del Hijo no puede decirse que son varios eternos, conforme a lo que se lee en el símbolo de San Atanasio: "Y, sin embargo, no son tres eternos".

2. San Agustín (*De Trin*., V, 8), escribe: "Todo lo que, en Dios, se dice de modo absoluto, se predica en singular de los tres, y no en plural". Es así que eterno se dice de modo absoluto, pues no es un relativo. Luego se predica en singular de los tres, y no en plural.

3. De la misma manera que es una sola la Deidad de las tres personas, así también es una sola la eternidad, puesto que la eternidad es la misma sustancia divina. Es así que no se puede decir: "El Padre y el Hijo son varios dioses", debido a la unidad de la Divinidad. Luego, debido a la unidad de la eternidad, tampoco se puede decir: "El Padre y el Hijo son varios eternos".

4. EN CONTRA, sucede lo que está escrito en el símbolo de San Atanasio, que las tres personas son coeternas entre sí.

Si dijeras que esto sucede porque Dios es sustantivo, mientras que eterno es un adjetivo, y, por ello, el término eterno recibe el número plural, de acuerdo con el número de supuestos, debemos decir que ocurre lo contrario: el adjetivo es significado a modo de accidente. Es así que, en Dios, no puede haber accidente alguno, ya que –como dice Boecio (*De Trin*., I, 3)–, los demás predicamentos, si se predican de Dios, se mudan en sustancia. Luego no puede haber en él un adjetivo.

5. El adjetivo tiene el número por el sustantivo. Es así que eterno es adjetivo. Luego parece que deben decirse eternos, puesto que el Padre y el Hijo son dos sujetos distintos.

SOLUCIÓN

Ésta es la diferencia entre adjetivos y sustantivos: los sustantivos tienen su significado a modo de sustancia y, por ello, significan la cosa de modo absoluto; de ahí que el sustantivo no se diga en número plural, si su forma no es numerada; ahora bien, el adjetivo significa a modo de accidente, el cual no tiene el ser absoluto, ni unidad, sino que su ser y su unidad dependen de aquello en lo que están. Por lo tanto, no se multiplica numéricamente cuando ocurre la división de una cosa que sea parte suya, como las especies

de las sustancias se multiplican por los individuos, de acuerdo con la división de la materia. Ahora bien, el accidente se multiplica de acuerdo con la división del sujeto en el que está; de ahí que esta blancura sea distinta de aquélla, en cuanto que ésta pertenece a este sujeto, y aquélla pertenece a aquel otro; por lo tanto, el adjetivo no tiene número plural, a no ser por parte de los supuestos.

Así pues, hay que afirmar que todos los términos que significan la sustancia a modo de sustancia, como son los sustantivos, no se predican en plural de las tres personas, puesto que la forma significada, a saber, la misma esencia divina, no se divide. En cambio, los términos que significan sustancia de manera adjetiva, al modo de lo que está inherente o acompaña a la sustancia –como dice Damasceno (*De fide*, I, 1)–, se predican en plural en las tres personas, debido a la pluralidad de los supuestos.

Y, sin embargo, en estos términos que significan la sustancia de modo adjetivo, hay un orden.

En efecto, unos significan como estando *inherentes*, sin significar la sustancia de la manera en que la significan los gramáticos, los cuales dicen que el nombre significa la sustancia con la cualidad, como ocurre con los verbos y los participios; y estas cosas de ninguna manera deben predicarse en singular, ya que significan a modo de acto, el cual solamente es significado como inherente.

Otros, sin embargo, significan la sustancia en cuanto al modo considerado por los *gramáticos*, como los nombres adjetivos. En efecto, todo nombre significa la sustancia y la cualidad. Pero la forma que es la cualidad, queda significada como inherente; y estos nombres se pueden mayormente predicar en singular y, principalmente, porque se pueden sustantivar, como "eterno" y semejantes. Pero, cuando a estos adjetivos se les añade mediante composición una preposición que denota la relación de persona a persona, son mayormente aplicados al supuesto; y, entonces, nunca deben predicarse en singular, sino sólo en plural, como "coeterno".

RESPUESTAS

1. Si eterno se toma como *sustantivo*, entonces se predica en singular de las tres; y, así, lo considera San Atanasio. Si se toma como *adjetivo*, entonces, se predica en plural. Pero "coeterno" debe predicarse siempre en plural, debido a la relación de persona a persona que conlleva.

2. Los adjetivos –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, no tienen el número por sí mismos, sino por sus supuestos; por eso, "eterno", aunque no se enumere en sí mismo, ya que es absoluto, sin embargo, se predica en plural, en virtud de la pluralidad de supuestos que son relativos.

3. La respuesta es clara, dado que Dios no es un adjetivo, de modo que reciba el número de otro, como es el caso de "eterno". Luego no podría predicarse en plural, a no ser debido a la pluralidad de su forma; pluralidad que no es posible poner en Dios.

4. Aunque, de acuerdo con la realidad, no hay accidente alguno en Dios, sin embargo, en cuanto al modo de significar, puede significarse algo como adyacente o acompañante de la sustancia; y, por ello, hay adjetivos en Dios.

CUESTIÓN 2

A continuación se examina la coeternidad del Hijo respecto al Padre y se plantean dos cuestiones: 1. Si el Padre, de algún modo, es anterior al Hijo; 2. Si no es así, sino que la generación es eterna, con qué palabras debe ser significada.

ARTÍCULO 1
Si el Padre es anterior al Hijo

OBJECIONES

1. Parece que el Padre es antes que el Hijo. En efecto, de la misma manera que se relaciona la corrupción con el acabamiento, así se relaciona la generación con el inicio. Es así que todo lo que se corrompe, deja de ser. Luego todo lo que se genera comienza a ser por generación. Luego el Hijo ha comenzado a ser, y así es posterior al Padre.

2. Solamente se recibe lo que no se tiene. Es así que todo lo que se genera recibe el ser del generante. Luego todo lo que se genera, antes de la generación, no tiene el ser. La conclusión es la misma que antes.

3. El principio es naturalmente antes que aquello de lo que es principio. Es así que el Padre es principio del Hijo. Luego, aunque no en el tiempo, al menos por naturaleza es anterior a él.

4. Del mismo modo, dar el ser es una dignidad. Ahora bien, el Padre entrega su ser al Hijo. Luego al menos en dignidad, el Padre es antes que el Hijo.

EN CONTRA, lo que es precedido de una cosa, no es simplemente primero. Luego, si el Padre fuera antes que el Hijo, el Hijo no sería simplemente primero. Es así que todos afirman que Dios es el primer principio –como dice el Filósofo (*Metaphys*., I, 11). Luego, el Hijo no sería Dios: cosa que los arrianos conceden.

SOLUCIÓN

El Padre, de ningún modo es anterior al Hijo: ni por duración, ni por naturaleza, ni por el modo de entender, ni por dignidad; en efecto, en el Padre y en el Hijo solamente podemos considerar dos cosas: lo absoluto y lo relativo. Lo absoluto es común a ambos; por lo tanto, uno no tiene prioridad sobre el otro, puesto que la esencia divina no es divisible, como se mostró en esta distinción, cuestión 1, artículo 1. Por otro lado, es propio de los relativos ser simultáneos por naturaleza –según el Filósofo (*Praed*., *De relat*.)–, y también en el tiempo: puesto que establecidos se establecen, y eliminados se eliminan; y también por el modo de entender, ya que uno es definido mediante el otro: en efecto, aunque en los hombres, el que es padre es anterior al que es hijo, como Sócrates es anterior a Platón, sin embargo, estos dos relativos: padre e hijo, en cuanto que son relativos, son simultáneos de todos los modos enumerados antes. Por consiguiente, es claro que el Padre, de ningún modo puede ser antes que el Hijo, ni según lo absoluto, ni según lo que es relativo.

RESPUESTAS

1. La generación que se opone a la corrupción es una mutación; y el comienzo es anejo a esta generación. Pero la generación, según está en Dios, no es una mutación –como se ha dicho antes, en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, sino que es una operación de la naturaleza divina en cuanto que está en el Padre. Y, dado que la operación natural siempre sigue a aquello a lo que pertenece, y como en el Padre la naturaleza es eterna, también lo será la generación.

2. Aquello que recibe una cosa, no la tiene por sí: sin embargo, no se sigue que no la tuviera simplemente, porque puede ocurrir que nunca la haya comenzado a recibir; y, así, el Hijo recibe el ser del Padre y no posee el ser por sí mismo, pero recibe el ser por el Padre desde la eternidad.

3. Se puede considerar el principio de dos modos: o, entendiendo lo que es *principio* y como tal es naturalmente antes que aquello de lo que es principio; o según la *relación* de principio, y así es naturalmente simultáneo con lo principiado. Así pues, si hubiera uno que, por el mismo motivo, tuviera el ser y el ser relativo, sería por naturaleza totalmente simultáneo a su correlativo. Y, dado que en Dios, el Padre tiene, por el mismo motivo, el ser y el ser Padre, es por naturaleza simultáneo con el Hijo, no sólo en cuanto que es Padre, sino absolutamente.

4. La propiedad por la que el Padre da el ser, es dignidad suya. Pero, dado que la dignidad pertenece a lo absoluto, por eso, la misma dignidad hay en el Padre y en el Hijo, y la dignidad que en el Padre figura como paternidad, es la misma que en el Hijo figura como filiación; y si la paternidad en el Padre es la esencia divina o la bondad divina, también la filiación en el Hijo es numéricamente la misma esencia o bondad.

ARTÍCULO 2

Si la generación divina debe significarse con tiempo presente

(Cf. supra. *In I Sent* d8 q1 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la generación divina debe ser significada con el tiempo presente. En efecto, el presente compete máximamente a la eternidad, ya que no tiene sucesión. Es así que la generación divina es eterna. Luego debe ser significada con el tiempo de presente.

2. Además, Avicena (*Metaphys*., VI, 2) distingue un doble agente: uno, que es solamente causa del hacerse, y este agente sólo influye en la cosa mientras está haciéndose; otro, que es el principio del ser, y este agente no cesa de influir en el causado mientras tiene el ser. Ahora bien, está claro que el Padre no es principio del Hijo como principio del hacerse, ya que el Hijo no es hecho; sino como principio del ser, puesto que le da el ser. Luego, mientras el Hijo tenga el ser, el Padre da el ser; esta entrega es la generación. Así pues, dado que con toda verdad se dice que el Hijo existe siempre, mejor que ha existido siempre, se diría con más verdad que nace siempre, mejor que ha nacido siempre.

3. EN CONTRA, lo que está siempre haciéndose, es imperfecto. Es así que lo que nace siempre, es significado siempre como haciéndose. Luego es signi-

ficado como imperfecto. Luego no se dice con propiedad que el Hijo nace siempre, puesto que de él está excluida toda imperfección.

4. Todo lo que acompaña a la generación, según el modo de entender, es como el término de la generación. Es así que, según el modo de entender, la relación de filiación acompaña a la generación. Luego la filiación se encuentra por parte del término de la generación. Ahora bien, el término de la generación no es significado con el presente, sino con el pasado. Luego se dice con más verdad "ha nacido", que "nace".

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes –en la distinción 8, cuestión 2, artículo 3–, ningún verbo de tiempo alguno representa perfectamente la eternidad. Por lo tanto, la generación del Hijo, al ser eterna –como se ha dicho en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, no se expresa suficientemente con el verbo en tiempo alguno; luego puede significarse por verbos de diferentes tiempos, de modo que todo lo que hay de perfección en cualquier tiempo, se le atribuye a la generación divina y se excluye de ella toda imperfección. Ahora bien, en toda generación inferior o en cualquier hacerse, el mismo ser es imperfecto, ya que tales cosas solamente están en el hacerse y la perfección no existe sino cuando se termina el hacerse, por lo que la generación de la criatura no conserva el ser, como tampoco en el término del movimiento hay movimiento. Sin embargo, en la generación divina se encuentran simultáneamente tanto la perfección como el ser. Por consiguiente, para significar el ser de la generación divina, que nunca pasa, podemos utilizar el verbo en tiempo presente, diciendo que el Hijo se engendra por el Padre; para significar la perfección de la generación, podemos servirnos del verbo en tiempo pasado, diciendo que el Hijo es nacido; pero para que se comprendan las dos cosas, a saber, la perfección y el ser de la generación, se dice del modo más conveniente que es nacido siempre: de modo que con la sempiternidad, representada por el término "siempre", se signifique el ser inagotable de la generación, y con el tiempo pasado su perfección. Ahora bien, si dijéramos: "nace siempre", se designaría solamente el ser inagotable de la generación, pero no la perfección; por eso mejor se dice "siempre nacido", que "el que nace siempre". Pero en las otras realidades divinas, que no son significadas como haciéndose, empleamos más convenientemente el tiempo presente.

RESPUESTAS

1. Aunque el presente convenga máximamente a la eternidad, ya que pone el ser en acto, sin embargo, implica imperfección en aquellas cosas que significan a modo de un hacerse, ya que tales cosas, en tanto que tienen el

ser, son imperfectas; por eso, usamos para ellas más convenientemente el pretérito, principalmente si se añade algo para designar lo que es sin fin.

2. Con esa razón se prueba que el ser de la generación divina nunca pasa, y esto se significa en presente; sin embargo, por el modo de significar, ya que es significado a modo de un hacerse, implica una cierta imperfección; por ello, conviene usar el tiempo pasado; y ésta es la conclusión de las argumentaciones que siguen.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Por otra parte, el Apóstol… dice: «Cristo es la virtud de Dios y sabiduría de Dios»". Pero al contrario: o se habla de la sabiduría esencial o de la sabiduría generada. Si de la esencial, está claro que ésta estaría en el Padre, como también estaría la esencia, aunque el Hijo no existiera. Ahora bien, si se habla de la sabiduría generada, antes, en la distinción 5, San Agustín ha dicho que el Padre no es sabio por la sabiduría que ha generado. Luego, incluso si el Hijo no existiera, no se seguiría que el Padre no sería sabio; y así, es evidente que lo que dice de San Agustín no vale como argumento.

Hay que decir que él habla de la sabiduría esencial, en cuanto que es apropiada al Hijo. En lo apropiado, como tal, está entendida la razón de lo propio; y así procede San Agustín. Incluso, puede decirse mejor que habla de la sabiduría generada; en efecto, no dice que mediante esta sabiduría el Padre es sabio, sino que el Padre tiene esa sabiduría. Ahora bien, no es propio decir que Dios tiene ahora una sabiduría que no siempre tuvo, porque esto pondría mutación en él.

"¿De qué modo, pues, Dios es inmutable?". Parece que esto no es consecuente, ya que, según el Filósofo (*Phys*., V, texto 10), en la relación no hay movimiento; y así, con el advenimiento de la relación, no se puede concluir una cierta mutabilidad.

Además, Dios, por dar el ser a la criatura, es Creador; por dar el ser al Hijo, es Padre. Ahora bien, no se sigue que él sea mutable, aunque haya sido Creador y no lo haya sido desde la eternidad. Luego tampoco se seguirá que es mutable, si no hubiera sido siempre Padre.

A la primera dificultad hay que responder: aunque en la relación no hay movimiento, como en aquello que pone fin al movimiento por sí, como la cantidad y la cualidad que son términos del movimiento por sí; sin embargo, las relaciones nuevas no pueden nacer realmente en algo, si no es mediante el movimiento; en efecto, aunque la relación no sea término del movimiento por sí, sin embargo, se sigue del movimiento, como la igualdad sigue al aumento.

A la segunda dificultad se responde que –como se ha dicho antes, en la distinción 7, cuestión 2, artículo 1–, la relación, por la que se dice que Dios es relativo a las criaturas,

no existe realmente en Dios, sino que se encuentra en la criatura que cambia; en cambio, la paternidad está realmente en Dios, puesto que es una propiedad constitutiva de la persona; por lo que no podría ser de nuevo Padre sin una mutación suya.

"La palabra guarda silencio; y no sólo la mía, sino también la de los ángeles". Recibe el nombre de palabra de los ángeles: aquella que expresan corporalmente en las figuras corporales que asumen; o así se llaman sus propias locuciones espirituales, en cuanto que ordenan sus concepciones para dar a conocer a Dios. Pero sobre este tema se plantea una cuestión en el libro II.

"No es lícito escrutar los misterios de lo alto": de modo que uno quiera sobrepasar los límites de la fe sobre la generación temporal; esta generación es inefable, en cuanto tiene su término en la unión en la persona de Dios; sin embargo, en cierto modo, puede ser expresada por parte del mismo cuerpo asumido; lo cual está tratado al hablar de la Virgen.

"Cuantas veces ha nacido la luz de la que surge el resplandor, tantas veces surge también el resplandor de la luminosidad". Esta semejanza, referida a la generación eterna, no hay que entenderla según la interrupción del acto, la cual, en el nacimiento de la luz corporal, produce la luz (ya que el sol corporal no siempre está presente), sino solamente según su continuidad.

"Dios es viviente, Dios es el poder de la naturaleza eterna y viviente". Con estas palabras, San Hilario intenta concluir que el Hijo, engendrado por el Padre, es viviente; como el poder de cualquier naturaleza que no pasa o que es eterna, es el poder del viviente, esto es, que produce una realidad viva, en cuanto que ella misma vive. Ahora bien, Dios es viviente, luego su poder es generar de sí lo que está vivo. O se puede decir así: en todo ser viviente se encuentra el poder que se debe al vivo; es así que Dios es viviente; luego en Él se encuentra el poder que se debe al vivo. Ahora bien, este poder consiste en generar de sí una realidad viviente. Luego el Hijo que es producido por Él, es viviente. Así pues, sobreentiende la mayor del primer silogismo, y la menor lo pone donde dice: "Dios es viviente", etc. La conclusión que es la mayor del segundo silogismo, está indicada cuando dice: "Dios es el poder de la naturaleza eterna y viviente"; esto es, a la naturaleza eterna le pertenece el poder del viviente, a saber, lo que se le debe al viviente. Sobreentiende la menor del segundo silogismo, mientras que pone la conclusión en el pasaje que dice: "Y lo que de Él nace con el misterio [sacramento] de su sabiduría, no ha podido ser otra cosa más que viviente". Es el Hijo que nace del Padre: de cuyo nacimiento sólo el Padre tiene la comprensión y la ciencia secreta. Solamente pudo ser un ser viviente. Aquí, el término misterio o sacramento, está tomado en el sentido de sacro secreto.

"Da testimonio de que todo lo que hay de viviente en Él, viene del Padre que tiene la vida", esto es, todos los atributos que tienen vida en el Hijo. "La perfección del nacimiento", esto es, la perfecta noción de nacimiento y su nombre.

“Pues, no es un ser nuevo el que se genera vivo de un ser vivo”. Pues en las cosas que se generan por transmutación, aunque la generación que precede de un ser vivo se termine en un ser vivo, sin embargo, al principio de la generación, lo que es generado no es un ser vivo. Pero el Hijo de Dios es siempre vivo. Luego no ha sido engendrado por escisión, o por mutación; y, de este modo, es necesario que la vida del Padre sea numéricamente la misma en el Hijo: por esto añade que “es preciso que continúe viviendo en el viviente”, esto es, que el Hijo viva en el Padre, en cuanto que el Hijo es la vida del Padre, puesto que en Él vive; y, del mismo modo, debe tener en sí la vida del viviente, esto es, la esencia del Padre, quien es la vida viviente.

“Mediante el misterio del nacimiento le hace partícipe de la imagen de su ser innascible”, esto es, la imagen de él como innascible: en efecto, el Hijo no imita al Padre en la innascibilidad.

“Si el engendrar del generante es infinito, el nacer del que nace también es infinito”. El infinito es tomado aquí en sentido negativo, no privativo; en efecto, la generación activa o pasiva no se termina ni está comprendida en límite alguno. Sin embargo, no hay que entenderla infinita a modo de cantidad, como el tiempo y el movimiento, ya que así nunca sería perfecta.

DISTINCIÓN 10

EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE POR VÍA DE AMOR

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

Cuestión general: ¿De qué modo acontece la procesión del Espíritu Santo?

Respuesta: Al Espíritu Santo le conviene propiamente el amor y el proceder por amor

1. Prueba por autoridad de la Escritura:

–*1 Jn.*, 4, 8: “Dios es caridad”. Aquí no se habla del Espíritu Santo, sino de Dios en común. Pero al igual que la sabiduría se dice de modo común de Dios, aunque espiritualmente se apropia al Hijo, así también la caridad o amor conviene comúnmente a Dios y especialmente se dice del Espíritu Santo; al igual que con el nombre de “ley” se entiende todo el Antiguo Testamento, y a veces solamente la ley de Moisés.

–*1 Cor.*, 1, 24: “Cristo es virtud de Dios y sabiduría de Dios”. El Hijo expresa especialmente sabiduría.

–*1 Jn.*, 4, 7: “Porque el amor viene de Dios y todo el que ama ha nacido de Dios”. El amor que es Dios viene de Dios y procede de Él, y esto conviene ciertamente al Espíritu Santo.

–*1 Jn.*, 4, 13: “En esto conocimos, porque en Él permanecemos y Él en nosotros, porque nos dio de su Espíritu”. El Espíritu Santo del que nos dio, nos hace permanecer en Dios: eso es lo que hace ciertamente el amor.

2. Prueba por testimonios de los Padres.

–San Jerónimo (*In Ps.*, 14).

–San Agustín (*De Trin.*, VI). *Pregunta*: ¿Por qué se llama Espíritu Santo, si ser “santo” y ser “espíritu” es común también a las demás Personas? *Responde*: Dado que el Espíritu Santo es comunión y amistad o amor de dos, por eso se le llama de manera propia lo que a todas las Personas de manera común: pues caridad o amor es unión y comunión de dos.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí se trata del Espíritu Santo; y, en primer lugar se dice que es el amor del Padre y del Hijo.– “Ahora”, después de haber disertado sobre la eternidad del Hijo, “disertamos sobre el Espíritu Santo, en la medida en que nos sea concedido ver, por la generosidad de Dios” (San Agustín, *De Trin.*, XV, 17, 27).

El Espíritu Santo es amor, o caridad, o dilección del Padre y del Hijo. De ahí que, San Agustín en el libro XV *De Trinitate* (17, 27) diga: “Este Espíritu Santo no es del Padre solo, ni del Hijo solo, sino de ambos: y, por eso, nos insinúa la caridad mutua con que se aman el Padre y el Hijo”.

El Espíritu Santo se llama propiamente amor y, sin embargo, la Trinidad es amor.– Juan en la Epístola canónica (*1 Jn.*, 4, 16) dice: “Dios es amor”. “No dijo «el Espíritu Santo es amor», y si lo hubiera dicho, sus palabras hubieran sido más decisivas y una

parte no pequeña de la cuestión estaría decidida. Pero, dado que ha dicho «Dios es amor», la cuestión permanece incierta. Por lo que hay que preguntarse si Dios Padre es amor, o el Hijo o el Espíritu Santo, o la misma Trinidad, porque también esta Trinidad no es tres dioses, sino que es un solo Dios" (San Agustín, *ibid.*, 27-28).

Como el Verbo de Dios se llama propiamente sabiduría, y sin embargo se llama sabiduría a toda la Trinidad; así también el Espíritu Santo se llama propiamente amor, y sin embargo se llama amor al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.– Y San Agustín, respecto a este tema y en el mismo libro dice: "No sé por qué no se pueda llamar amor al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo y los tres a la vez sean un solo amor, como se dice que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, y todos a la vez, y no los tres, son una sola sabiduría". "Nadie piense que nosotros llamamos equivocadamente caridad al Espíritu Santo, porque el Padre y el Hijo también pueden ser designados caridad", de la misma manera que "el Verbo de Dios también se dice propiamente sabiduría de Dios, aunque el Padre y el Espíritu Santo sean sabiduría. Así pues, si uno de estos tres debe ser llamado caridad, ¿quién más apto que el Espíritu Santo? Es decir, aunque, en aquella simple y suma naturaleza, no es una cosa la sustancia y otra cosa la caridad, sino que la sustancia misma es la caridad y la caridad es la sustancia, ya sea en el Padre, o en el Hijo, o en el Espíritu Santo; sin embargo, el Espíritu Santo es declarado propia y públicamente caridad" (*De Trin*., XV, 28, 30 y 29). He aquí que, con estas palabras, San Agustín muestra claramente que, en la Trinidad, la caridad, unas veces se refiere a la sustancia, que es común a las tres personas, y toda entera está en cada una de ella, y otras veces es referida especialmente al Espíritu Santo: de la misma manera que la sabiduría de Dios, a veces es tomada como la sustancia divina, y otras veces es con toda propiedad tomada por el Hijo; y esto sucede en muchas ocasiones.

Con ejemplos, confirma que, tanto propia como universalmente, son tomados esos mismos nombres.– "En efecto, se puede demostrar con diversos ejemplos que muchas palabras son usadas, unas veces en sentido genérico, y, otras, están aplicadas en sentido propio a una realidad determinada: como con el nombre de «ley», unas veces, se designa a todos los escritos del Antiguo Testamento, mientras que en otras ocasiones, se llama ley a la que ha sido promulgada por Moisés" (San Agustín, *ibid.*, 30). Se nos ofrecen a nuestra mente otros muchos ejemplos, pero "la excesiva enumeración, en un asunto tan claro, debe evitarse". "Por consiguiente, de la misma manera que con el nombre de Sabiduría llamamos propiamente al único Verbo de Dios, a pesar de que sea comúnmente el Padre y el Espíritu Santo la misma sabiduría, así también, el Espíritu Santo es declarado propiamente con la palabra caridad, si bien también el Padre y el Hijo son en común caridad" (San Agustín, *ibid.*, 31).

Prueba que el Hijo es propiamente sabiduría con un testimonio de autoridad.– "El Verbo de Dios, esto es, el Unigénito Hijo de Dios, es llamado claramente sabiduría de Dios por boca del Apóstol, cuando dice (*1 Cor*., 1, 24): «Cristo, sabiduría de Dios y potencia de Dios»" (San Agustín, *ibid.*).

Se busca y se halla un testimonio sobre el Espíritu Santo donde se dice que es caridad.– "Por otra parte, encontramos el pasaje en el que el Espíritu Santo es llamado caridad, si examinamos atentamente las palabras del apóstol Juan, quien, después de haber dicho (*1 Jn*., 4, 7-8) «Amémonos mutuamente, porque el amor nos viene de Dios», añade: «Y todo el que ama, ha nacido de Dios, porque Dios es amor». Aquí afirma evidentemente que es Dios el amor que ha dicho que procede «de Dios». Por lo tanto, el amor es Dios de Dios. Pero dado que también el Hijo ha nacido del Padre, y el Espíritu Santo procede de Dios Padre, se pregunta legítimamente cuál de estos debe ser llamado amor preferentemente. En efecto, solo el Padre es Dios de tal manera que no es Dios de Dios; y, por esto, el amor que es Dios de tal manera que es «de Dios», no es el Padre mismo, sino que es o el Hijo o el Espíritu Santo. Pero, en la parte siguiente del texto, al haber recordado Juan (*1 Jn.,* 4, 10-11) el amor de Dios con el que «nos ha amado» y después de habernos exhortado a «amarnos recíprocamente» y, así, «permaneciera Dios» en nosotros, ya que había dicho evidentemente que Dios era amor; de repente queriendo hablar más claramente sobre este punto, dice (*1 Jn.,* 4, 13): «Conoceremos que permanecemos en Él y Él en nosotros, en que nos dio su Espíritu». Así pues, el Espíritu Santo que nos dio, nos hace permanecer en Dios y Dios en nosotros. El amor hace esto. Luego Dios mismo es amor. Luego Dios Espíritu Santo, que procede de Dios, es significado en el pasaje en el que se lee: «Dios es caridad» y «la caridad procede de Dios» (*1 Jn*., 4, 7-8)" (San Agustín, *ibid.*). He aquí que, con estas palabras, San Agustín dice claramente que el Espíritu Santo es amor del Padre y del Hijo; y ha desarrollado un discurso tan largo para manifestar que ha declarado que el Espíritu Santo no sólo es el amor del Padre y del Hijo con el que ellos se aman y nos aman, sino también, el amor con el que amamos a Dios. Pero si el Espíritu Santo es el amor con el que amamos a Dios, se expondrá luego (en la distinción 17).

Queda por mostrar lo que había propuesto: cómo el Espíritu Santo es el amor con el que el Padre es amado por el Hijo y el Hijo es amado por el Padre.– Por consiguiente, preocupémonos de mostrar lo que hemos empezado a decir: que el Espíritu Santo es dilección o amor del Padre y del Hijo, con el que el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre. Sobre esto, San Jerónimo, comentando el *Salmo* 14, dice: "El Espíritu Santo ni es el Padre, ni es el Hijo, sino que es el amor que el Padre tiene al Hijo, y el Hijo al Padre" (más correctamente sobre el *Sal.,* 17: *In Ps*., 17, 7).

Se muestra qué es el Espíritu Santo.– También San Agustín en el libro VI *De Trinitate* (4-5, 6-7) dice: "El Hijo es en todo igual al Padre y es de una sola e idéntica sustancia. Por lo que también el Espíritu Santo subsiste en la misma unidad e igualdad. En efecto, ya se le llame unión de ambos, o santidad, o caridad, es manifiesto que ninguno de los dos es aquél mediante el cual ambos se unen, en virtud del cual es amado por el que lo engendró y ama a su procreador, «haciendo permanente la unidad del espíritu en el vínculo de la paz» (*Ef.*, 4, 3), y no por participación, sino por su propia esencia". Aquí tienes que el Espíritu Santo es aquél por quien el Hijo es amado por el Padre y el Padre por el Hijo, y por el que los dos guardan la unidad de la paz. "El Espíritu Santo, siendo lo que es –como dice San Agustín en el mismo lugar–, es algo común del Padre y del Hijo. Pero esta unión es consustancial y eterna: si alguien prefiere llamarla amistad, llámela; con todo, es más apropiado que se llame caridad; y esta caridad es sustancia, porque Dios es sustancia y «Dios es caridad» (*1 Jn.*, 4, 16). Por consiguiente, son tres personas y no más de tres. Una que ama al que procede de ella, otra que ama a aquél de quien procede, y el amor mismo. Y si el amor no existe, ¿cómo Dios es amor? Si el amor no es sustancia, ¿cómo es Dios sustancia?" (*De Trin.*, VI, 5, 7).

Como el Espíritu Santo es común al Padre y al Hijo, así también tiene un nombre común propio.– Aquí hay que tener presente que, de la misma manera que el Espíritu Santo, en la Trinidad, es especialmente llamado caridad, que es la unión del Padre y del Hijo, así también tiene propiamente un nombre, que, en cierto modo, conviene, en común, al Padre y al Hijo. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (19, 37) diga: "Y si la caridad con el que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre es indicio de la comunión inefable de ambos, ¿qué hay más natural que llamar propiamente caridad al que es Espíritu común de los dos? No solamente, el Espíritu Santo es, en la Trinidad, caridad, pues esto se cree saludablemente y se entiende, sino que también, debido a los argumentos que se han ofrecido, no en vano se le llama propiamente caridad: como tampoco Él es, en la Trinidad, o espíritu o santo, porque el Padre es espíritu, y espíritu es el Hijo; y santo es el Padre y el Hijo es santo; y, a pesar de esto, Él es, no en vano, llamado Espíritu Santo. Pues a lo que es común a ambos, se le designa con un nombre común a ambos. De otra manera, si en la Trinidad, solamente el Espíritu Santo es caridad, el Hijo sería hijo, no sólo del Padre, sino también del Espíritu Santo. Pues el Apóstol (*Col*., 1, 13), al hablar de Dios Padre dice: «Nos ha trasladado al reino del Hijo de su caridad». Por consiguiente, si sólo el Espíritu Santo es la caridad de Dios en la Trinidad, el Hijo es también hijo del Espíritu Santo. Ahora bien, dado que esto es un absurdo total, hay que concluir que, en Dios, no es caridad sólo el Espíritu Santo; pero, debido a los argumentos aducidos, al Espíritu Santo se le llama así por apropiación".

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

El Maestro, después de haber expuesto la generación del Hijo del Padre, aquí expone la procesión del Espíritu Santo de ambos; se divide en dos partes: en la primera expone su procesión eterna; en la segunda, la temporal, en la distinción 14: “Además, hay que observar atentamente que la procesión del Espíritu Santo es doble”. La primera parte la subdivide a su vez en tres. En la primera examina el modo de la procesión; en la segunda, el principio de la procesión en la distinción 11: “Hay que afirmar que el Espíritu Santo es del Padre y del Hijo”; en la tercera explica la diferencia entre procesión y generación, en la distinción 13: “Después de esto, debe considerarse… por qué razón no se dice que el Espíritu Santo ha nacido, sino, más bien, que procede, y por qué no se dice que es Hijo, ya que procede del Padre y es de la sustancia del Padre”.

La primera la divide en dos partes: en la primera, muestra el modo de la procesión; en la segunda, partiendo del modo de proceder concluye el nombre propio del procedente; en el pasaje que empieza: “Aquí hay que tener presente que, de la misma manera que el Espíritu Santo, en la Trinidad, es especialmente llamado caridad, que es la unión del Padre y del Hijo, así también tiene propiamente un nombre, que, en cierto modo, conviene, en común, al Padre y al Hijo”. La primera vuelve a subdividirla en dos: en la primera, con el testimonio de autoridad del canon, muestra que el Espíritu Santo procede como amor; en la segunda, muestra lo mismo con el testimonio de autoridad de los santos, en el pasaje que empieza: “Por consiguiente, preocupémonos de mostrar lo que hemos empezado a decir”. Sobre la primera parte hace tres cosas: primero, de acuerdo con las palabras de San Agustín, apropia el amor de Dios, expresado en *1 Juan,* 4, 16, “Dios es caridad”, al Espíritu Santo; después, pone una semejanza de la apropiación, en el pasaje que empieza: “En efecto, se puede demostrar con diversos ejemplos que muchas palabras son usadas, unas veces en sentido genérico y, otras, están aplicadas en sentido propio a una realidad determinada”; en tercer lugar, ofrece un testimonio de autoridad de la apropiación, en el texto que comienza: “El Verbo de Dios, esto es, el Unigénito Hijo de Dios, es llamado claramente sabiduría de Dios”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para la comprensión de esta parte se plantean cinco cuestiones: 1. Si el Espíritu Santo procede como amor; 2. Si es el amor que el Padre tiene al Hijo, y viceversa; 3. Si es el nexo o la unión del Padre y del Hijo; 4. Si puede llamarse propiamente Espíritu Santo por su procesión; 5. El número de las personas.

ARTÍCULO 1
Si el Espíritu Santo procede como amor
(I q37 a1)

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no procede como amor, puesto que el Espíritu Santo procede como persona en sí subsistente. Ahora bien, el amor no significa una cosa a modo de subsistente; sino, más bien, a modo de una forma inherente o de una pasión. Luego etc.

2. La naturaleza nunca se comunica, si no es mediante un acto de la naturaleza. Es así que el amor no significa un acto de naturaleza, sino más bien un acto de voluntad. Luego parece que el Espíritu Santo no procede como amor, puesto que, mediante la procesión del Espíritu Santo, toda la naturaleza divina se comunica a la persona procedente.

3. El modo de la procesión de la criatura no es el mismo que el de la persona divina. Es así que las criaturas proceden de Dios mediante un acto de la voluntad, cuya obra es la creación, según Damasceno (*De fide*, I, 8). Luego ninguna persona divina procede a modo de amor, que es un acto de la voluntad.

4. El modo de la procesión de una persona es propio de la persona procedente, ya que, mediante la procesión, se distingue una persona de la otra. Es así que el amor es común a las tres personas –según se dice en el texto–. Luego ninguna persona procede como amor.

5. No es lo mismo "apropiado" que "propio", porque apropiado se toma conforme a la razón de propio: por lo tanto, la sabiduría, que es apropiada al Hijo, no es propia de ninguna persona. Es así que el amor –como se dice en el texto–, es apropiado al Espíritu Santo. Luego el proceder como amor no es el modo propio de su procesión.

EN CONTRA, la imagen creada que está en el alma, representa la Trinidad en la criatura. Ahora bien, en la imagen creada, algo procede a modo de conocimiento y algo a modo de amor. Luego en la Trinidad increada, dado que el Hijo procede a modo de conocimiento, la otra persona será procedente a modo de amor.

Así mismo, el conocimiento solamente es perfecto, si se une la voluntad. Ahora bien, de la misma manera que el entendimiento se relaciona con la voluntad, así también, el verbo o concepto con el amor. Luego el verbo no

será perfecto sin el amor. Es así que el Verbo de Dios es perfecto. Luego también a Él está asociado el amor perfecto; y éste es el Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

En la procesión de las criaturas hay que considerar dos cosas por parte del Creador: la *naturaleza*, de cuya plenitud y perfección es producida y ejemplarizada toda la perfección de la criatura –como se ha dicho antes, en la distinción 2, cuestión única, artículo 2–; y la *voluntad*, por cuya liberalidad –no por necesidad de la naturaleza–, son conferidas todas estas cosas a la criatura. Ahora bien, supuesta –según nuestra fe– la procesión de las divinas personas en la unidad de la esencia, para cuya demostración no se encuentra una razón suficiente, es preciso que la procesión de las personas, que es perfecta, sea la razón y la causa de la procesión de la criatura. Por lo tanto, de la misma manera que reducimos la procesión de las criaturas, que representan imperfectamente la perfección de la naturaleza divina, a una imagen perfecta que contiene plenísimamente la perfección divina –a saber, al Hijo, como al principio y como al ejemplar y razón de la procesión de las criaturas de Dios, esto es, según la imitación de la naturaleza–; así también, es preciso que la procesión de la criatura, en cuanto que procede de la liberalidad de la voluntad divina, se reduzca a un único principio que es como la razón de toda la generosa donación. Ahora bien, este principio es el amor, bajo cuyo motivo todas las cosas son conferidas por la voluntad; y, por esto, es preciso que en Dios haya una persona que proceda a modo de amor; esta persona es el Espíritu Santo. Por este motivo, algunos filósofos pusieron el amor como principio de toda la naturaleza.

RESPUESTAS

1. Aunque el amor, como tal, no indica algo perfecto y subsistente, sin embargo, en cuanto es amor de Dios, del que está alejada toda imperfección, tiene que ser algo perfecto y subsistente; lo mismo sucede con el verbo.

2. Mediante el primer proceso de la naturaleza se comunica toda la naturaleza divina, puesto que es perfecto; y así también, mediante el primer proceso de la voluntad, que es razón de toda procesión voluntaria de Dios, se comunica toda la voluntad; y, dado que en Dios se identifican la voluntad y la naturaleza, y toda la voluntad, que es infinita, solamente podría serlo en una naturaleza infinita, y serlo de un bien infinito como objeto adecuado a una voluntad infinita –por la cual, ni el amor, que es el motor de la voluntad, puede existir, si no es infinito–, consecuentemente, es necesario que sea comunicada también la naturaleza. Por lo tanto, el amor, aunque, en cuanto es

amor, no indique la comunicación de la naturaleza, sin embargo la indica en cuanto que es el amor de Dios y el primer proceso de la voluntad divina.

3. La criatura procede de la voluntad como una cosa producida por la voluntad y, a su vez, el Espíritu Santo, como la razón de ser que funda cualquier obra de la voluntad; como también el Hijo es generado como arte de todas las cosas que han sido dispuestas por el entendimiento divino.

4. En Dios, el amor se toma de tres modos: unas veces se toma esencialmente, otras personalmente y otras nocionalmente. Cuando es tomado esencialmente, no indica procesión alguna ni relación real, sino sólo relación de razón, como también decimos de Dios que es el que entiende y lo entendido: en efecto, la misma persona puede ser la que entiende y la entendida. Pero cuando el amor se dice personalmente, entonces conlleva una procesión y relación real y es significada la persona misma, esto es, la realidad procedente, como el amor es algo procedente. Finalmente, cuando se dice nocionalmente, significa la misma razón de proceder la persona: puesto que el amor no sólo es procedente, sino que también expresa el sentido bajo el cual las otras cosas proceden.

Por consiguiente, el amor, en cuanto que es esencial, es común a las tres personas, pero es apropiado al Espíritu Santo, como cuando se dice: "Dios es caridad" (*1 Jn*., 4, 16); en cuanto que es personal, es propio del Espíritu Santo: y se dice que el Espíritu Santo procede como amor. Finalmente, en cuanto que es nocional, es una relación o noción común al Padre y al Hijo, también llamado espiración común; y de este modo es significado el amor en el verbo "amar", cuando se dice: el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

5. El amor, en cuanto que es propio, no es apropiado. En cambio, la sabiduría es apropiada, de manera que nunca puede ser propia. El motivo es éste: porque la sabiduría no se significa a modo de una cosa que sale de algo, sino que se significa a modo de lo que reposa en el sujeto, y así es siempre esencial y nunca personal. Pero el amor se significa a modo de salida, aunque signifique algo absoluto. Ahora bien, aquella salida puede entenderse como real o solamente según la razón. Consiguientemente, en cuanto que significa algo absoluto, es esencial; y, entonces, la relación o salida implicada será solamente de razón, como cuando se dice: lo que es idéntico a la misma cosa, es idéntico. Pero, cuando aquella salida se significa como algo real y no sólo de razón, entonces significa el amor personal.

ARTÍCULO 2
Si el Espíritu Santo es el amor que el Padre tiene al Hijo

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no es el amor que el Padre tiene al Hijo, o viceversa. En efecto, todo lo que procede como tendiendo hacia otro, no procede como subsistente por sí. Es así que el Espíritu Santo procede como persona subsistente por sí. Luego no procede hacia el Hijo.

2. Lo que procede hacia una cosa, es recibido en ella, a no ser que haya defecto del receptor. Ahora bien, en el Hijo no hay defecto alguno. Luego si el Espíritu Santo procede del Padre como para llegar al Hijo, el Hijo recibe el Espíritu Santo. Pero todo lo que el Hijo recibe del Padre, lo recibe por generación. Luego la procesión por la que el Espíritu Santo procede del Padre hacia el Hijo, es la generación, o incluso, es algo anterior a ella según la razón, como lo que está incluido en ella.

3. Aunque el Hijo recibe alguna cosa del Padre, sin embargo, el Padre no recibe nada del Hijo. Luego dado que aquello hacia lo que tiende una cosa se encuentra en situación de receptor, de ningún modo se podrá decir que el Espíritu Santo es el amor que el Hijo tiene al Padre.

EN CONTRA, todo amor procede del amante al amado. Ahora bien, el Espíritu Santo es amor, como se ha dicho antes, en el artículo precedente, en la respuesta a la objeción 4. Luego parece que, como el Padre ama al Hijo, y viceversa, por eso el Espíritu Santo es amor del Padre hacia el Hijo, y viceversa.

Además, esto es evidente por el testimonio de autoridad de San Jerónimo en el texto.

SOLUCIÓN

En la procesión del Espíritu Santo hay que considerar dos cosas: la *procesión* misma y el *modo* de proceder. Y como el Espíritu Santo *procede* como realidad distinta y existente por sí, no tiene por su procesión, en cuanto que es procesión, el ser del Padre hacia el Hijo o viceversa, sino el ser en sí subsistente. Pero, si se considera el *modo* de la procesión, en cuanto que procede como amor –como se ha dicho en el artículo anterior, en la respuesta a la segunda objeción–, dado que el amado, según nuestro modo de entender, es aquello en lo que se termina el amor, y el amante es aquél de quien sale el amor, ocurre que cuando el Padre ama al Hijo, se puede hablar del amor del

Padre hacia el Hijo; y, cuando el Hijo ama al Padre, puede hablarse del amor del Hijo hacia el Padre.

RESPUESTAS

1. Con la explicación anterior queda clara la respuesta: porque al Espíritu Santo no le corresponde ser el amor de una persona hacia otra, en cuanto que es una persona procedente, sino por el hecho de que procede como amor.

2. Cuando se dice que el Hijo es amado por el Padre, no se predica, según la realidad, que el Hijo reciba algo del Padre, sino que el acto del amor se termina en Él; por ello, que el Espíritu Santo sea el amor del Padre al Hijo, es algo que no pertenece a la generación, sino a la procesión del Espíritu Santo.

3. Con esto se da la respuesta a la tercera objeción. Porque, de la misma manera que cuando se dice que el Padre tiene amor hacia sí mismo, no se significa en Él terminación o recepción alguna según la realidad, sino solamente según el modo de significar, así también, cuando se dice que el Espíritu Santo es el amor del Hijo hacia el Padre, no se afirma que el Padre reciba algo, sino que, según el modo de significar, el amor del Hijo se termina en Él, como en el amado.

ARTÍCULO 3

Si el Espíritu Santo es la unión del Padre y del Hijo

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no es el nexo o la unión del Padre y del Hijo. En efecto, lo que está separado y es distinto de otras cosas, no es unitivo de ellas. Es así que el Espíritu Santo es distinto del Padre y del Hijo. Luego no hay unión entre ambos.

2. El nexo o la unión tiene como carácter propio el ser intermediario entre las cosas que se unen y se conectan. Es así que el Espíritu Santo no es una persona intermedia en la Trinidad, sino que es la tercera. Luego no es la unión o el nexo.

3. Se llama nexo aquello por lo que algunas cosas están conectadas. Ahora bien, ya se entienda esto eficientemente, ya formalmente, aquello por lo que algunas cosas están conectadas tiene aneja una razón de principio.

Luego como el Espíritu no es de ningún modo principio del Padre y del Hijo, sino más bien lo contrario, no podrá llamarse nexo o unión entre ambos.

EN CONTRA, Dionisio (*De div. nom.*, 4) dejó escrito: “Con el término amor, ya sea divino, o angélico, o intelectual, o animal o natural, consideramos una cierta virtud unitiva y congregante”. Es así que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo. Luego es su unión.

También aparece esto en el testimonio de autoridad del Apóstol, en *Efesios*, 4, 3, que dejó escrito: “Solícitos de conservar la unidad del espíritu mediante el vínculo de la paz”; de este modo, el amor tiene razón de vínculo y nexo.

SOLUCIÓN

El amor pone siempre la complacencia del amante en el amado. Cuando uno se complace en algo, va hacia ello y a ello se une en cuanto le es posible, hasta el punto de hacerlo suyo; de ahí deriva que el amor tenga la índole de unir al amante y al amado. Y dado que el Espíritu Santo procede como amor, por modo de procesión, tiene la propiedad de ser la unión del Padre y del Hijo. En efecto, el Padre y el Hijo pueden ser considerados o en cuanto convienen en la esencia, y así están unidos en la esencia; o en cuanto se distinguen en las personas, y así están unidos mediante la consonancia o armonía del amor; ya que incluso si por un imposible se estableciera que no eran uno por la esencia, sería necesario que, en ellos, se entendiera la unión del amor para el perfecto goce.

RESPUESTAS

1. Al Espíritu Santo, le corresponde el proceder como persona por la misma procesión; pero, por el modo de la procesión, le compete ser el vínculo o la unión de amante y amado. Más adelante en la distinción 32, cuestión 1, artículos 1 y 2, se examinará si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

2. En cuanto que procede de los dos, le compete ser la tercera persona en la Trinidad; pero, según el modo de proceder, al Espíritu Santo le compete ser la unión de las dos personas.

3. Se dice que el Padre y el Hijo están unidos por el Espíritu Santo, no de manera eficiente, sino de manera cuasi formal. Ahora bien, la forma es doble. Una, que permanece y reposa en las cosas de las que es forma; así la esencia divina se comporta con las personas a modo de forma: y, de este

modo, se unen formalmente por el amor esencial. Hay también algo que une formalmente, no como inherente, sino como procedente de ambas cosas unidas; como si dijéramos que dos cuerpos están unidos por otro que procede de ellos; y, así, el Padre y el Hijo están unidos por el Espíritu Santo. Por lo tanto, no se sigue que sea principio del Padre y del Hijo, sino, más bien, al contrario. Pero esta cuestión se resolverá en la distinción 32 (*loc. cit.*), cuando se examine si el Padre y el Hijo se aman por el Espíritu Santo.

ARTÍCULO 4

Si la persona que procede a modo de amor, se llama propiamente Espíritu Santo

(I q36 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la persona que procede como amor no se llama propiamente Espíritu Santo. En efecto, lo que es común a las tres personas, no se hace propio, a no ser mediante algo propio añadido. Es así que Espíritu conviene a las tres personas, pues está escrito en *Juan*, 4, 24: "Dios es espíritu". Por otra parte, lo que se añade, Santo, también es común y no propio. Luego parece que "Espíritu Santo" no es el nombre propio de una persona.

2. Las personas se distinguen por la relación de origen. Ahora bien, estas relaciones, según nuestro modo de entender, acompañan a las procesiones de las personas. Luego cualquier persona debe ser denominada según una procesión. Es así que el Espíritu Santo no expresa ninguna procesión ni modo de procesión. Luego parece que no es el nombre de una persona.

3. Si se dijera que es denominado Espíritu Santo porque procede como amor, a saber, de manera semejante a cuando digo: dos amantes aspiran conjuntamente en el amor, mediante el beso en la boca, por la cual se produce la respiración; se replica: según esto el nombre de espíritu se tomaría a semejanza del espíritu corpóreo. Ahora bien, todo nombre de este género se dice de Dios metafóricamente, y no propiamente, ni según un antes. Así pues, parece que, por este modo, ninguna persona divina debe ser denominada Espíritu Santo, ya que los nombres personales se encuentran en Dios propiamente y también con prioridad a las criaturas, como se lee en *Efesios*, 3, 15: "Del cual toma nombre toda paternidad en el cielo y en la tierra".

4. Como la procesión que es a modo de amor es santa, así también aquélla que es a modo de naturaleza. Luego, de la misma manera que no se dice Hijo Santo, tampoco debe decirse Espíritu Santo.

EN CONTRA, está toda la Escritura y todo el uso de la Iglesia que nombra así a la tercera persona en la Trinidad.

SOLUCIÓN

Espíritu es un nombre impuesto para significar la sutileza de una naturaleza; por lo que se dice tanto de las realidades corpóreas como de las incorpóreas: en efecto, al aire se le llama espíritu por su sutileza: y por ello, la atracción del aire y su expulsión son denominados inspiración y respiración [*in-spiratio, re-spiratio*]; también al viento se le llama espíritu; de ahí que también los sutilísimos vapores, mediante los cuales las virtudes del alma se difunden en las partes del cuerpo, reciben el nombre de espíritus; del mismo modo, las realidades incorpóreas, debido a su sutileza, se las llama espíritus: llamamos a Dios espíritu, y al ángel y al alma. Por eso también decimos que las personas humanas que se aman y son concordes, son de un único espíritu o que aspiran conjuntamente, como también decimos que ellos son un solo corazón y una sola alma. Por eso se dice en *Ethica*, IX (10): "Es propio de los amigos que sean un alma sola en dos cuerpos".

Ahora bien, la sutileza se llama así por el alejamiento de la materialidad; de ahí que las cosas que tienen mucha materia las llamamos pesadas, como la tierra; y a las que tienen menos, las llamamos sutiles, como el aire y el fuego. Por lo tanto, como el estar apartado de la materia se encuentra más en las cosas incorpóreas y máximamente en Dios, la espiritualidad, en razón de su significación, se encuentra primariamente en Dios y más en las cosas incorpóreas que en las corpóreas; aunque, quizás, según la imposición del nombre, la espiritualidad se observe más en las realidades corpóreas, puesto que para nosotros, que hemos impuesto el nombre, su sutileza es más manifiesta.

Así pues, según esta exposición, afirmo que el espíritu, en cuanto designa la sutilidad de la naturaleza, es común a las tres personas; pero debido a dos razones es nombrado por la espiritualidad el Espíritu Santo: una y principal –según creo–, porque por Él y por sus dones somos llevados a la participación de la espiritualidad divina, en la medida en que nos alejamos de las cosas temporales. De ahí que los que consideran insignificantes las cosas temporales sean llamados espirituales: y esto conviene al Espíritu Santo, en cuanto procede como amor, el cual comparece esencialmente como primer don, en el que son entregados todos los dones. La otra razón es que el Espí-

ritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, por el cual se aman; y nosotros decimos que el amante y el amado están unidos en el espíritu.

RESPUESTAS

1. Espíritu Santo puede ser entendido de dos modos: primero, en cuanto a la virtud de los vocablos y, así, conviene a toda la Trinidad, según que es tomado en virtud de las dos palabras. Segundo, en cuanto a la imposición de la Iglesia, por la que este nombre se ha impuesto para significar una sola persona, como una circunlocución de un solo nombre, por la deficiencia de vocablos, ya que nuestras lenguas son inapropiadas para hablar de Dios; y así conviene propiamente al Espíritu Santo. La razón de esta conveniencia la señala San Agustín en el texto. En efecto, dado que el Espíritu Santo es comunión del Padre y del Hijo, conviene que sea nombrado con un nombre común.

2. En razón de su procesión, el Espíritu Santo procede como amor; y, en cuanto que es amor, le conviene que sea nombrado por su espiritualidad –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, y, así, en un cierto modo, el nombre de Espíritu Santo expresa un cierto modo de procesión: la del amor.

3. El espíritu se dice primeramente de las realidades divinas antes que de las corpóreas, como se ha dicho en el pasaje citado, y, por eso, esa objeción no ha lugar; y no creo que se llame Espíritu Santo debido a aquella semejanza.

4. Como dice Dionisio (*De div. nom.*, 12) la santidad es la perfecta e inmaculada pureza, libre de toda impureza; y, por eso, la santidad se une convenientemente a la espiritualidad, que también expresa separación de la materia, de modo que, mediante la espiritualidad, se designa la separación de la materia, y mediante la santidad, la separación de los defectos materiales.

O incluso se puede decir que la naturaleza opera siempre del mismo modo; por eso, en la obra de la naturaleza no hay que buscar lo recto o lo no recto, como sucede en la obra de la voluntad. Y, por esto, la santidad, que conlleva la rectitud de la voluntad, se une convenientemente a la procesión del amor, y no a la generación que es obra de la naturaleza.

ARTÍCULO 5
Si en Dios hay solamente tres personas
(I q30 a2)

OBJECIONES

1. Parece que no hay sólo tres personas en Dios. En efecto, en Dios, la voluntad no dista más de la naturaleza que del entendimiento. Ahora bien, la persona que procede a modo de voluntad o de amor, es distinta de la que procede a modo de naturaleza o generación. Luego aún debe haber otra persona que proceda a modo de entendimiento.

2. Como el Padre ama al Hijo, así también ama al Espíritu Santo. Es así que el amor, por el que el Padre ama al Hijo, es una persona. Luego también el amor, por el que ama al Espíritu Santo, es una persona; y, así, son más de tres.

3. Como la bondad y la liberalidad es perfecta en el Padre y en el Hijo, así también lo es en el Espíritu Santo. Ahora bien, por la suma bondad y liberalidad, conviene al Padre el comunicar su naturaleza a otro, ya que el bien es comunicativo por sí mismo. Luego, por la misma razón, el Espíritu Santo comunicará su naturaleza con una comunicación perfecta. Es así que no la comunica perfectamente a la criatura. Luego la comunicará a otra persona divina.

4. En Dios no solamente hay naturaleza y voluntad, sino también otros muchos atributos, de los que cada uno tiene razón de principio. Es así que a la voluntad y a la naturaleza les corresponde una procesión, en cuanto que tienen razón de principio. Luego también a los demás atributos les corresponderán otras procesiones, según las cuales se multiplicarán las personas en un número mucho mayor que tres.

5. EN CONTRA, parece que hay sólo dos personas. En efecto, las personas solamente se distinguen por relaciones de origen. Pero la relación de origen existe en la medida en que algo es por otro. Luego parece que haya sólo una persona que sea por otra; y otra persona por la que es la otra. Luego sólo hay dos personas.

SOLUCIÓN

Solamente hay tres personas en Dios. La razón de esto es porque, en Dios, debido a la simplicidad de la esencia, no puede haber distinción según algo absoluto, sino según la relación, y sólo según la relación de origen, como se probará más adelante en la distinción 26, cuestión 2, artículo 2.

Así mismo, la relación de origen no puede constituir una persona, si significa *en común*; pero es necesario que signifique algo *propio* y determinado. En efecto, se comporta como una diferencia constitutiva respecto a la persona, y conviene que sea propia a la persona. Además, dado que persona es un nombre de dignidad, es preciso que la relación pertenezca a la dignidad.

Por consiguiente, en la constitución de las personas, hay que considerar tres cosas: que sea una relación de *origen*, que sea *propia* y que pertenezca a la *dignidad*. Ahora bien, la relación de origen en común implica estos dos aspectos: "aquello que es por otro" [*qui ab alio*] y "aquello por lo que el otro es" [*a quo alius*]. La expresión "aquello por lo que el otro es" pertenece, sin duda, a la dignidad, pero es común. Por lo que, para constituir la persona, es necesario que sea determinado por un modo especial de origen. Ahora bien, en Dios, sólo puede haber un doble modo de origen, en cuanto que todo agente está dividido en agente por *naturaleza* y agente por *voluntad*: estas dos acciones halladas en las criaturas –como se ha dicho antes, en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1–, se reducen, como a su causa y ejemplar, a las dos procesiones en Dios, de las que una es a modo de naturaleza y se llama *generación*, y la otra a modo de voluntad y se llama *espiración* –como se ha dicho en el pasaje citado–. Así pues, hay que especificar así: "aquello por lo cual el otro es" por generación, y "aquello por lo cual el otro es" por espiración. Ahora bien, estas dos cosas no son incompatibles: puesto que una misma realidad puede ser principio de diversas cosas, de modo diverso. Por lo cual, según esto, no se constituirán dos personas, sino una solamente; porque nada tiene capacidad de distinguir si no tiene una cierta razón de oposición. Así pues, tenemos una sola persona, de la cual algo es por generación y por espiración, como el Padre.

Por otro lado, si tomamos el otro término, a saber, "el que es por otro", aunque implique relación de origen, sin embargo, no es suficiente para constituir una persona: ya porque es común, ya porque no conlleva dignidad.

En efecto, algo puede ser por otro de modo *noble* e *innoble*. Por lo tanto, para constituir una persona, es necesario que aquello sea determinado por un modo especial que pertenezca a la dignidad: y estos modos sólo son dos en Dios y, por ello, será conveniente expresarlo así: "el que es por otro" por generación, "el que es por otro" por espiración. Ahora bien, estas dos cosas no pueden convenir a uno solo, ya que una cosa tiene solamente un modo de originarse de otro. En efecto, no es la misma cosa específicamente lo que se deriva de la naturaleza y del arte, ni lo que se produce por descomposición o por inseminación.

Por lo tanto, habrá una persona que procede de otra por generación, y ésta es el Hijo; y otra persona que deriva de otra por espiración, y ésta es el Espíritu Santo. Y dado que estas relaciones no pueden multiplicarse numéricamente, de modo que permanezca la unidad específica, dado que no hay en Dios división material alguna, es preciso que sean solamente tres las personas.

RESPUESTAS

1. Las procesiones del *entendimiento* y de la *naturaleza* tienen cierta semejanza, y por ella se distinguen de la procesión a modo de *voluntad*. En efecto, lo que procede a modo de naturaleza procede como de aquello que es único, si es perfecto; y, de manera semejante ocurre en lo que procede a modo de entendimiento: pues varios hombres no tienen un concepto numéricamente idéntico. Y, así, al Hijo que procede solamente de uno, a saber, del Padre, se le atribuyen ambos modos: pues procede a modo de naturaleza, como Hijo, y a modo de entendimiento, como Verbo. Sin embargo, la voluntad tiende a otro, y puede haber reciprocidad, de modo que de dos proceda la conformidad de la voluntad, conformidad que es la unión de ambos. Por eso, el proceder a modo de voluntad conviene al Espíritu Santo que procede de los dos, uniéndolos, en cuanto que son personas distintas. Puesto que, como son una sola esencia, se unen por la esencia; y, según esto, el amor entre ellos es esencial.

2. De la misma manera que en las realidades inferiores la potencia no es llevada a su objeto y a su acto con actos distintos –pues el entendimiento se conoce y sabe que conoce en un mismo acto–, así también, dado que el Espíritu Santo procede como amor con el que el Padre ama al Hijo, no es preciso que sea un amor distinto con el que ame a aquel amor; y, sobre todo, porque aquel amor solamente se diferencia de éste numéricamente, pero no según la razón de amor. Y esta diversidad no puede existir en Dios, como se ha probado antes en la distinción 9, cuestión 1, artículo 1.

3. La liberalidad y la bondad son esenciales: ahora bien, los elementos esenciales no son principios de los actos nocionales, a no ser en cuanto que la misma esencia se identifica realmente con la propiedad o noción –como se ha dicho, en la distinción 2, cuestión única, artículo 3–. Por lo tanto, la bondad o la liberalidad en el Padre sólo es principio de la generación en cuanto la bondad es su paternidad; pero, en el Hijo, la bondad no es la paternidad, sino la filiación. De ahí que, con idéntica bondad y liberalidad, el Padre engendra y el Hijo es engendrado, el Padre espira y el Espíritu Santo es espirado. Por lo que, según San Agustín (*Contra Max*., XVIII, 3), cuando digo "del que es", establezco una cuestión de origen no de igualdad; pero sí lo es de igualdad cuando se pregunta cuál o cuán grande es. Y, por esto,

por el hecho de que el Espíritu Santo no produce otra persona, no es de una liberalidad o bondad menor.

4. Todos los atributos divinos son principio de producción a modo de causa eficiente ejemplar; como todas las cosas buenas imitan la bondad y todos los entes imitan la esencia, y así los otros atributos. Por lo cual, toda aquella procesión es a modo de naturaleza; y, por eso, no es necesario que los modos de procesión, en Dios, sean muchos.

5. La respuesta a la quinta objeción está clara con lo dicho en el cuerpo del artículo.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"El Espíritu Santo es amor, o caridad, o dilección del Padre y del Hijo". Estos tres términos se relacionan entre sí, añadiendo algo uno al otro. En efecto, el amor indica simple inclinación del afecto hacia el amado. Por lo tanto, a veces, expresa pasión, en cuanto que está en la parte sensitiva: y, así, el amor también se encuentra en los animales irracionales. En cambio, la dilección –como su propio nombre indica–, presupone elección; por lo tanto, solamente es propia de los seres racionales. Finalmente, la caridad pone una cierta vehemencia a la dilección, puesto que lo predilecto es considerado de un valor inestimable; por eso las cosas que cuestan mucho se las dice caras.

"En efecto, ya se le llame unión de ambos, o santidad, o caridad, es manifiesto que ninguno de los dos es aquél mediante el cual ambos se unen". Se dice unión, en cuanto que el Espíritu Santo es el nexo del Padre y del Hijo, como se ha dicho en esta distinción, artículo 3; mientras que se dice santidad, en cuanto que el Espíritu Santo procede mediante la procesión de la voluntad, en la que se encuentra toda la santidad.

DISTINCIÓN 11

EL PRINCIPIO DEL QUE PROCEDE EL ESPÍRITU SANTO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Propone la verdad de la fe católica.
   Tesis: El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.
   El Espíritu que en la Escritura se dice que procede del Padre, se dice también que es el Espíritu de Cristo, y que es enviado en nombre de Cristo (*Gál.,* 4, *Rom.,* 8) y que recibe de Él: lo cual no se podría entender si no procediera del Hijo.

2. Aduce el error de los griegos y responde al fundamento de estos.
   –Los griegos dicen que el Espíritu Santo procede del Padre solo: pues, por un lado, cuando la Escritura habla del Espíritu Santo, sólo dice que procede del Padre (*Jn.,* 15, 26): "El Espíritu que procede del Padre"; y por otro lado, porque en los Concilios generales, como en el Niceno, se dice en el *Símbolo*: "y en el Espíritu Santo que procede del Padre y que debemos adorar juntamente con el Hijo". Y anatematizan a los que interpretan de otra manera la fe en la Trinidad.
   –*Tesis:* Cuando se dice en el Evangelio y en el *Símbolo* que el Espíritu Santo procede del Padre, no se dice que sea del Padre solo. Si se añade también que procede del Hijo no se incurre en contradicción: sólo se prohibe sentir o predicar otra cosa, o sea, lo contrario a la fe.

3. Reduce la explicación de estos a una recta comprensión.
   Muchos Padres griegos dijeron abiertamente que el Espíritu Santo procede del Hijo:
   –Atanasio en el *Símbolo*: "El Espíritu Santo viene del Padre y del Hijo".
   –Dídimo (lib. II *In Ioan.*): "Porque no viene de sí mismo, sino del Padre y de mí".
   –Crisóstomo (en la homilía de exposición del *Símbolo*): "Ese mismo es el Espíritu que procede del Padre y del Hijo". Y cuando se diga que el Espíritu Santo es el Espíritu del Hijo, debemos recordar que esto se dice abiertamente en la Escritura (*Gál.,* 4, 6): "Envió Dios el Espíritu de su Hijo a vuestros corazones"; es Espíritu del Hijo porque procede de Él; y así es también Espíritu del Padre.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.– Hay que afirmar que el Espíritu Santo es del Padre y del Hijo, y procede del Padre y del Hijo; cosa que muchos herejes negaron.

"Se prueba, con muchos testimonios de la Sagrada Escritura" (San Agustín, *De Trin.,* XV, 26), que procede de ambos. En efecto, el Apóstol (*Gál.,* 4, 6) dice: "Dios envió al Espíritu de su Hijo a nuestros corazones". Aquí, pues, habla del Espíritu del Hijo. En otro pasaje (*Rom.,* 8, 9): "Quien no tiene al Espíritu de Cristo, no es de

Cristo". El propio Hijo habla del Espíritu Santo en el Evangelio (*Jn*., 15, 26): "Y yo os lo enviaré procedente del Padre". "Por otro lado, es llamado Espíritu del Padre, donde se lee (*Rom*., 8, 11): «El Espíritu de éste quien ha resucitado a Cristo de entre los muertos, habita en vosotros»" (San Agustín, *Contra Max.,* II, 14, 1). El mismo Cristo dice (*Mt*., 10, 20): "No sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu de vuestro Padre quien habla en vosotros". Y en otro pasaje (*Jn*., 14, 26): "A quien el Padre enviará en mi nombre". Y en otro lugar (*Jn*., 15, 26), el Hijo dice sobre el Espíritu Santo: "Procede del Padre". En estos y en otros muchos testimonios de autoridad se muestra que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

Los griegos no conceden que el Espíritu Santo proceda del Hijo.– Los griegos, sin embargo, afirman que el Espíritu Santo solamente procede del Padre y no del Hijo.

Primera causa por la cual dicen esto.– Y afirman esto, porque la Verdad, en el Evangelio que contiene íntegramente la fe, al hablar de la procesión del Espíritu, recuerda sólo al Padre, pues dice (*Jn*., 15, 26): "El Espíritu que procede del Padre".

Segunda causa.– Y, además, también, porque en los principales Concilios que entre ellos han sido celebrados [Nicea (a. 325), Constantinopla I (a. 381), Éfeso (a. 431), Calcedonia (a. 451), Constantinopla II (a. 553)], los símbolos han sido ratificados, añadiéndoles anatemas, de modo que, sobre la fe de la Trinidad, a nadie le sea permitido enseñar o predicar otra cosa de manera distinta a como en ellos está contenida. Y en estos símbolos, al recordar que el Espíritu Santo procede del Padre y no del Hijo, dicen que todos los que añaden que procede del Hijo, incurren en anatema: por lo que también nos inculpan a nosotros como reos de anatema.

Tercera causa.– Añaden también, para reivindicar su opinión y para dar testimonio de nuestra condena, sobre el símbolo de la fe, que, según la tradición de los Concilios citados, León III lo dejó transcrito en Roma para sus sucesores, en una tablilla de plata, colocada detrás del altar de San Pablo, por amor –según él dice–, y para defensa de la fe ortodoxa (*Liber Pontificalis,* II, 26). En este Símbolo, a propósito de la procesión del Espíritu Santo, sólo el Padre es recordado con estas palabras: "Y en el Espíritu Santo, Señor, y vivificador, que procede del Padre, se le ha de adorar y glorificar juntamente con el Padre y el Hijo" (*Símbolo Constantinopolitano*). Éste es el Símbolo, que se canta en la Misa, redactado en el Concilio de Nicea (mejor: *Concilio Constantinopolitano* I); y al final de él, se añade: "Sea anatema, quien enseñara otra cosa o predicara de otro modo". Por eso los griegos dicen que estamos excomulgados, ya que afirmamos que el Espíritu Santo procede del Hijo, cosa que en ese símbolo no está contenida. Y a propósito de lo que en él se dice según nosotros: "Quien procede del Padre y del Hijo", han sido los latinos los que han añadido las palabras "y del Hijo" [*Filioque*].

Respuesta en la que se fijan las palabras expuestas.– Por nuestra parte, interpretamos aquellas palabras así: “Quien enseñara otra cosa o predicara de otro modo”, esto es, quien enseñara lo contrario, o predicara de modo contrario, sea anatema. Por consiguiente, ha puesto la palabra “otra cosa” [*aliud*] en el sentido de opuesto, como también el Apóstol en *Gál*., 1, 18: “Si uno evangeliza otra cosa (esto es, lo contrario), sea anatema”. No dice “si uno añadiera”; pues, como dice San Agustín (*In Ioan*., 98, 7): “Si lo dijera, se contradiría a sí mismo, dado que él quería aproximarse a algunos, a los que escribía, como a los Tesalonicenses, para suplir las cosas que faltaban en su fe (*1 Tes*., 3, 10). Ahora bien, quien suple, añade lo que faltaba y no elimina lo que allí había. Pero, quien transgrede la regla de la fe no va por el camino, sino que se aparta de él”.

Otra respuesta.– A lo que oponen del Evangelio (*Jn*., 15, 26), respondemos en estos términos: aunque, en ese pasaje, la Verdad diga que el Espíritu Santo procede del Padre, no añade, del Padre “solo”, con lo que no niega que procede de Él también; pero, nombra solamente al Padre, “ya que suele referir al Padre también lo que le pertenece” (San Agustín, *De Trin.*, XV, 27, 48), puesto que de Él lo recibe.

Los griegos convienen con nosotros en el sentido, aunque difieran en las palabras.– A pesar de todo, hay que saber que los griegos confiesan que el Espíritu Santo es tanto del Hijo como del Padre: ya que el Apóstol (*Gál*., 4, 6) dice: “El Espíritu del Hijo”; y en el Evangelio (*Jn*., 16, 13), la Verdad dice: “El Espíritu de la Verdad”. Ahora bien, afirmar que el Espíritu Santo pertenece al Padre o al Hijo, equivale a afirmar que procede del Padre y del Hijo; por eso, parece que también en esto los griegos convienen con nosotros en la misma afirmación de fe, aunque disientan en las palabras.

Muestra, con testimonios de autoridad de los griegos, que el Espíritu Santo procede también del Hijo.– Por lo tanto, de entre los griegos, algunos doctores católicos, comprendiendo que la interpretación de dichas palabras debería ser una sola e idéntica –palabras en las que se dice que el Espíritu Santo procede del Hijo y que el Espíritu Santo es del Hijo–, han hecho profesión de fe de que el Espíritu Santo también procede del Hijo. De ahí que San Atanasio en el *Symbolo fidei* escriba: “El Espíritu Santo no es hecho, ni creado, ni engendrado, sino que procede del Padre y del Hijo”. He aquí que claramente ha dicho que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

De entre los griegos, también su grandísimo doctor Dídimo, en su libro *De Spiritu Sancto* (34), dice que el Espíritu Santo procede del Hijo: “El Salvador –dice–, que es también la Verdad, afirma del Espíritu Santo: «No hablará de sí mismo» (*Jn*., 16, 13), esto es, no sin mí y sin mi arbitrio y sin el arbitrio de mi Padre, ya que es inseparable de mí y de la voluntad del Padre; pues no es por Él, sino que es del Padre y de mí: en efecto, el subsistir y el hablar mismo lo tiene por el Padre y por mí”. Así mismo (*De Sp*., 36) continúa: “El Espíritu Santo, que es el Espíritu de la verdad y el Espíritu de la

sabiduría, no puede oír del Hijo, que habla, las cosas que no sabe, puesto que es lo mismo que es manifestado por el Hijo, esto es, es Dios procedente de Dios, espíritu de verdad procedente de la Verdad, consolador que deriva de la consolación".

Así mismo, Cirilo, Obispo, en una carta dirigida a Nestorio, dice: "El Espíritu es entendido por sí, en cuanto que es Espíritu, y no es el Hijo; sin embargo, no es ajeno a Él. En efecto, se le llama Espíritu de la verdad y fluye de Él, como de Dios Padre" (*Epist. 17*).

También Juan Crisóstomo (mejor: Joannes Mediocris, *Serm.*, 26; "De expositione Symboli", I), en una homilía sobre la exposición del Símbolo, se expresa en los siguientes términos: "Él es el Espíritu Santo, que procede del Padre y del Hijo; el que reparte los dones propios «como quiere» (*1 Cor.*, 12, 13)". Del mismo modo, en otra homilía, escribe: "Hay que creer que el Espíritu Santo pertenece al Padre y al Hijo. Afirmamos que este Espíritu Santo es co-igual al Padre y al Hijo, y que procede del Padre y del Hijo. Creed esto, «para que las malas conversaciones no hagan estragos en las buenas costumbres»" (*1 Cor.*, 15, 33) (*Serm.*, 27). He aquí que, de los doctores griegos, tenemos claros testimonios, en los que se muestra que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. Por consiguiente; "que toda lengua confiese" (*Flp.*, 2, 11) que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí trata de la procesión del Espíritu Santo en cuanto a su principio; se divide en dos partes: en la primera, muestra que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; en la segunda, intenta aclarar si procede igualmente de ambos, en la distinción 12: "Así pues, dado que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, se trata de averiguar si el Espíritu Santo ha procedido antes y en mayor grado del Padre que del Hijo".

La primera la subdivide en dos nuevas partes. En la primera, prueba la verdad; en la segunda excluye un error, en el pasaje que empieza: "Los griegos, sin embargo, afirman que el Espíritu Santo solamente procede del Padre y no del Hijo". Y esta parte es dividida en dos: en la primera, muestra la controversia de los griegos; en la segunda, lleva las opiniones a una concordia de comprensión, en el pasaje que empieza: "Sin embargo, hay que saber que los griegos declaran que el Espíritu Santo es del Hijo, como también es del Padre". La primera parte es dividida en dos: en la primera, expone la objeción de los griegos; en la segunda da la solución, en el pasaje que empieza: "Por nuestra parte, interpretamos aquellas palabras así".

"Sin embargo, hay que saber que los griegos declaran que el Espíritu Santo es del Hijo, como también es del Padre". Aquí muestra la concordia de los griegos con los latinos, en cuanto al sentido, aunque haya diferencia en las palabras; sobre este punto hace dos cosas: primeramente muestra que los Griegos conceden que el Espíritu Santo es

del Hijo, en una expresión equivalente, a saber, conceden que Él pertenece al Hijo; en segundo lugar, muestra, mediante muchos testimonios de autoridad de los doctores griegos, que también expresamente conceden que el Espíritu Santo es del Hijo, en el pasaje que comienza: “Por lo tanto, de entre los griegos, algunos doctores católicos… han hecho profesión de fe de que el Espíritu Santo también procede del Hijo”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para la comprensión de esta parte se plantean cuatro cuestiones: 1. Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; 2. Dado que es así, si procede de ellos en cuanto que son uno, o en cuanto que son más de uno. Y si son uno: 3. Se pregunta si lo son en cuanto que son uno en esencia, o uno en alguna noción; 4. Si es posible decir que el Padre y el Hijo son un único espirador.

ARTÍCULO 1
Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo

(I q36 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no procede del Hijo, sino solamente del Padre. Dionisio (*De div. nom.*, 2) dice: “El Padre, evidentemente, es la fontana de la deidad, el Hijo y el Espíritu Santo –si es posible hablar así– son brotes de la divinogénica Divinidad [*deigenae*], y como flores de la naturaleza divina, y como luces divinas, según lo que hemos recibido de las Sagradas Escrituras”. Es así que, el brote no procede del brote, ni la flor de la flor. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo.

2. En la leyenda del Beato Andrés está escrito: “Paz para vosotros y para todos los que creen en un Dios Padre, y en un solo Hijo suyo, nuestro Señor Jesús, y en un solo Espíritu Santo que procede del Padre y que permanece en el Hijo”. Pero lo que permanece en una cosa procediendo de otro, no procede de aquello en lo que permanece; de otra manera, no se diría que permanece en él. Luego el Espíritu Santo no procede del Hijo.

3. Damasceno (*De fide*, I, 11) dice: "Decimos que el Espíritu Santo procede del Padre [*ex Patre*] y lo denominamos Espíritu del Padre, en cambio, no decimos que el Espíritu proceda del Hijo [*ex Filio*], pero lo llamamos Espíritu del Hijo. Luego etc.

4. Esto se ve mediante algunas semejanzas. Pues el espíritu corporal, con el que se profiere la palabra oral, no procede de la palabra, sino, más bien, tanto el espíritu como la palabra proceden del hablante. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Hijo, que es la palabra [*verbum*]; sino que ambos proceden del Padre.

5. El resplandor y el calor proceden del sol, de manera que ninguno de los dos procede uno de otro. Ahora bien, según *Hebreos*, 1, el Hijo es el resplandor del Padre, y el Espíritu Santo es, en cambio, como el calor, pues es amor. Luego etc.

6. Vemos que lo que procede corporalmente, procede de un lugar a otro, y no procede de aquellos dos lugares. Luego el Espíritu Santo procede del Padre hacia el Hijo, y no del Padre y del Hijo.

7. Así mismo, esto se ve con la razón. En efecto, ninguna realidad simple puede proceder de dos; pues, de otro modo, el efecto sería más simple que la causa, lo que es imposible. Es así que el Espíritu Santo es simple. Luego no es de dos.

8. El Espíritu Santo no conviene con el Padre menos que con el Hijo, ni es de una dignidad menor. Así pues, si el Hijo conviene con el Padre en la espiración del Espíritu Santo, parece que el Espíritu Santo conviene con el Padre en la generación del Hijo, lo que es falso. Luego también lo primero.

9. O el Padre espira perfectamente al Espíritu Santo, o no. Si es que no, hay una imperfección en el Padre, cosa imposible. Si lo espira perfectamente, es superfluo otro espirante. Es así que en Dios no hay nada superfluo. Luego el Hijo no espira al Espíritu Santo.

EN CONTRA, hay muchos testimonios de autoridad, puestos en el texto.

Se muestra lo mismo con una semejanza. La imagen de la Trinidad está en el alma. Ahora bien, el amor en el alma, el cual representa al Espíritu Santo, procede del conocimiento, que representa al Hijo. Luego en Dios, el Espíritu Santo procede del Hijo.

Además, todo amor procede del amante. Es así que el Espíritu Santo es amor del Padre y del Hijo, según el testimonio ofrecido de Damasceno. Luego procede de ambos como su amor.

SOLUCIÓN

El Espíritu Santo procede del Hijo. Si eliminamos esto, inevitablemente se elimina la distinción del Hijo y del Espíritu Santo. En efecto, dado que las personas divinas no se distinguen en nada que sea absoluto, es necesario que toda distinción suya se produzca según relaciones de origen. Por lo tanto, si el Espíritu Santo y el Hijo no se distinguieran por el hecho de que uno procede del otro, sería preciso que los dos fueran una sola persona. Ni desechada esta opción podría decirse que se distinguían personalmente el Hijo y el Espíritu Santo por el diverso modo que tienen de proceder del Padre, en cuanto que el Hijo procedería a modo de naturaleza y el Espíritu Santo a modo de voluntad. En efecto, ese modo diverso, o expresaría diversidad por oposición de relación: y, entonces, se volvería al punto de partida; o expresaría diversidad en lo absoluto: y entonces, o expresaría una diversidad real, y de este modo habría composición en Dios; o expresaría una diversidad de razón, y así sólo podría haber entre el Hijo y el Espíritu Santo una diversidad de razón; pero esta diversidad no es suficiente para la distinción de personas, como se ha dicho antes, en la distinción 2, cuestión única, artículo 5. Por consiguiente, dado que el Hijo no procede del Espíritu Santo, queda que el Espíritu Santo proceda del Hijo.

RESPUESTAS

1. Aquellas expresiones son simbólicas: por ello, no se puede argumentar partiendo de ellas, como dice el propio Dionisio en su *Epístola a Tito*: puesto que la teología simbólica no es argumentativa. Pero hay semejanza en cuanto a alguna cosa, a saber, que las flores son de una sola cosa; pero no hay semejanza respecto a todos los aspectos.

2. Se dice que el Espíritu Santo permanece en el Hijo, no porque sea distinto de Él, sino porque la virtud espirativa está en el Padre, y del Padre está en el Hijo, como todas las cosas que el Hijo tiene, y ahí permanece, y no procede ulteriormente, porque el Espíritu Santo no tiene virtud espirativa, a saber: para que Él espire, sino para que sea espirado, como se ha dicho al hablar de la potencia generativa del Hijo, en la distinción 7, cuestión 2, artículo 2. O, incluso, se puede decir que eso es entendido del Hijo según la naturaleza asumida: en Él no hubo nada contrario a la gracia del Espíritu Santo; y así se dice que reposa en Él, como se dice también que habita en los santos.

3. En este punto, Damasceno no es digno de crédito, porque fue en aquel tiempo cuando comenzó la controversia sobre esta cuestión entre griegos y latinos. Sin embargo, Damasceno no niega que sea del Hijo [*ex Filio*]: sólo dice que él no concede que proceda del Hijo [*a Filio*], ya que, aún entre ellos se ponía en duda.

4. El verbo o palabra es doble: oral y mental; y al doble verbo o palabra, corresponde un doble espíritu. En efecto, al verbo o palabra oral corresponde el espíritu corpóreo; al verbo mental le corresponde el espíritu del amor íntimo. Por lo que afirmo: el Verbo, según la generación eterna es semejante al verbo mental; y, por ello, el Espíritu Santo procede del Verbo, como el amor procede del verbo mental. Pero el Hijo, en cuanto que tomó carne, guarda semejanza con la palabra o verbo oral; y como la formación de la palabra o voz se produce mediante el aire respirado, así también, la encarnación del Verbo se ha hecho por la operación del Espíritu Santo.

5. En aquella semejanza, se supone una cosa falsa. En efecto, el calor procede del resplandor, según los filósofos; de ahí que Avicena (*Natur.*, III, 1), diga que el sol no produce el calor en los seres inferiores, a no ser mediante el resplandor.

6. La procesión, lo mismo que la generación, se dice propiamente en Dios. Por lo tanto, no se toma de la semejanza de la procesión local, ya que esto se diría metafóricamente; sino que expresa salida del principio. Ahora bien, no todo lo que sale de un principio, se dirige a otro, sino que hay alguna cosa que procede como subsistente en sí misma; y, de este modo, el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

7. Lo simple no puede proceder de más de uno que sean diversos en esencia, cuyas operaciones son diversas. Ahora bien, el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo en virtud de una sola naturaleza y con una única espiración. Por lo que aquél que es espirado es simple.

8. El Espíritu Santo no puede convenir con el Padre en la generación del Hijo por dos razones. Primera, porque el Hijo procede a modo de naturaleza, dado que lo hace mediante el acto de la generación: y el acto de la naturaleza pertenece sólo a uno. Ahora bien, el Espíritu Santo procede como amor, a modo de voluntad; y los sujetos que se unen en la voluntad para un acto cualquiera pueden ser varios: por eso el Espíritu Santo puede ser del Padre y del Hijo.

La segunda razón es que sería incompatible con la propiedad del Espíritu Santo, a saber: la propiedad por la que procede del Padre y del Hijo como amor. En efecto, es imposible que dos sujetos sean mutuamente principio uno del otro. Por lo que del mismo modo que el Padre no comunica al Hijo la paternidad, de modo que se genere a sí mismo, así tampoco se la comunica al Espíritu Santo para que genere al Hijo. Como es incoherente que algo se genere de sí mismo, así también es un inconveniente, incluso mayor, que alguna cosa sea generada por aquello de lo que ella es principio.

9. El Padre espira perfectamente al Espíritu Santo. Pero dado que toda perfección del Padre, que no repugne a su propiedad, se la comunica al Hijo,

ya que solamente la relación de origen hace distinción entre ellos, es preciso que, como le comunica la perfección de la Divinidad, también le comunique la perfección de espirar. Por lo tanto, que el Hijo espire, no es por la imperfección del Padre, sino por la perfección del Hijo, el cual posee toda la perfección del Padre. Pues, del mismo modo, podría argumentarse que el Hijo no sería Dios o que no crease.

ARTÍCULO 2

Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son una sola cosa

(I q36 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, no en cuanto son una sola cosa. En efecto, el Espíritu Santo procede de ellos como un cierto nexo o unión. Ahora bien, el nexo es de los distintos. Luego procede de ellos, en cuanto que son distintos.

2. El Padre y el Hijo se aman no sólo en cuanto son una sola cosa en esencia, sino también en cuanto que son personas distintas; en efecto, si se distinguieran por esencia, aún así se amarían. Ahora bien, en cuanto que son una sola cosa en esencia, se aman con amor esencial. Luego en cuanto que son distintos en las personas, se aman en el amor procedente de ellos. Es así que este amor es el Espíritu Santo. Luego el Espíritu Santo procede de ellos en cuanto que son personas distintas.

3. Los actos son de los supuestos. Luego, si espirar es un acto del Padre y del Hijo, es preciso que sea un acto de ellos en cuanto que son supuestos distintos. Es así que el Espíritu Santo procede de ellos mediante el acto de la espiración. Luego procede de ellos en cuanto que son personas distintas.

EN CONTRA, el Padre y el Hijo se distinguen por la paternidad y la filiación. Luego, si el Espíritu Santo procede de ellos en cuanto que son personas distintas, procederá del Padre en cuanto que tiene la paternidad, y del Hijo en cuanto que tiene la filiación. Luego el Padre, por la paternidad, se refiere al Espíritu Santo. Es así que el Padre, por la paternidad, se refiere al Hijo; luego con la misma relación, a saber, la paternidad, se refiere al Hijo y al

Espíritu Santo, y la procesión de ambos será la misma; pero esto no puede sostenerse.

Así mismo, como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 5, artículo 2, ninguna realidad simple procede de más principios, a no ser que estos estén unidos en la esencia y en la operación. El Espíritu Santo es simple. Luego procede del Padre y del Hijo, en cuanto que son una sola cosa.

SOLUCIÓN

Cada uno de los actos es originariamente referido a dos cosas: al agente y al principio de acción. El agente es el mismo supuesto, como el hombre o el fuego; el principio de acción es una forma que se encuentra en el supuesto, sustancial o accidental. Por consiguiente, afirmo que la expresión "en cuanto que" [son una sola cosa], puede indicar condición del agente o principio de acción. Si expresa la condición del agente o del operante, entonces el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son más de uno, y en cuanto que son personas distintas, ya que procede de ellos como siendo más de uno y distintos. Pero si indica la condición del principio de acción, entonces digo que procede de ellos en cuanto que son una sola cosa. En efecto, como la operación sólo es de un único principio, es preciso que sea algo único en el Padre y en el Hijo; este algo único es el principio del acto que es el espirar, el cual es uno y simple, mediante el que procede la única y simple persona del Espíritu Santo.

Con esta explicación quedan aclaradas las respuestas a todas las objeciones. En el artículo siguiente quedará aclarado qué es ese algo único común en el Padre y en el Hijo.

ARTÍCULO 3

Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo en cuanto que son una sola cosa en la naturaleza

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en cuanto que son una sola cosa en la naturaleza. En efecto, la naturaleza sólo se comunica mediante un acto de la naturaleza. Es así que el Espíritu Santo, procediendo, recibe toda la naturaleza divina, como la recibe el Hijo al nacer. Luego el principio del acto, por el que le es comunicada la naturaleza divina,

es la naturaleza. Luego etc. Esto mismo parece decir San Anselmo (*De proc.*, 6), quien asegura que es ridículo decir que toda la esencia del Padre y del Hijo está en el Espíritu Santo debido a la relación, y no más bien debido a la esencia.

2. El Espíritu Santo procede como amor. Ahora bien, el amor indica proceso de la voluntad. Luego el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en cuanto que son una sola cosa en la voluntad. Es así que la voluntad, al estar entre lo absoluto, se incluye en la naturaleza. Luego etc.

3. Dado que la propiedad recibe del supuesto su unidad numérica, es imposible que pertenezca a dos supuestos la que numéricamente es la misma propiedad o noción. Es así que el Padre y el Hijo son supuestos distintos. Luego no pueden convenir en una noción única: y, así, el Espíritu Santo no procederá del Padre y del Hijo, en cuanto que son una sola cosa en una noción. Por consiguiente, queda que lo sean en cuanto que son una sola cosa en la esencia.

4. EN CONTRA, en la virtud de la esencia divina conviene no solamente el Hijo, sino también el Espíritu Santo. Así pues, si el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, en cuanto que son una sola cosa en la naturaleza, es necesario que también el Espíritu Santo juntamente con ellos se espire a sí mismo, lo cual es imposible. Luego es imposible también lo primero.

5. Si dijeras que la propiedad del Espíritu Santo es ininteligible, se replica que las propiedades ni determinan la esencia, ni la distinguen, sino sólo a la persona. Luego todo lo que conviene a la esencia en la persona del Padre y del Hijo, conviene también en la persona del Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

El Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo en cuanto que son una sola cosa en la potencia espirativa. Ahora bien, la potencia espirativa –como también se ha dicho en la distinción 7, cuestión 1, artículo 2–, expresa algo como intermedio entre la esencia y la propiedad, ya que expresa la esencia bajo la razón de propiedad: pues así el acto nocional sale de la esencia, no como del agente, sino como de aquello por lo que se obra. En efecto, la generación no sale de la esencia en cuanto que es esencia, sino en cuanto que es paternidad. Y si la esencia y la paternidad se diferenciaran en Dios, la generación saldría de ambas: pero de la paternidad inmediatamente, y de la esencia como del primer principio.

De modo semejante, digo que la espiración sale de la esencia, mas no como del espirante, sino como del principio de la espiración, en cuanto que tiene el carácter de una determinada índole que es común al Padre y al Hijo; tal espiración se llama espiración común: y, así, la potencia espirativa indica la

esencia bajo la índole de tal propiedad. Por eso afirmo que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, en cuanto que son una sola cosa en esencia, y en una determinada noción, a saber, en la espiración común. Y de este modo va a darse respuesta a los argumentos de una y otra parte, expuestos en las objeciones a la cuestión que nos ocupa.

RESPUESTAS

1. La naturaleza es comunicada mediante un acto de la naturaleza, hablando comúnmente; pero una comunicación determinada debe suceder mediante un acto de la naturaleza tomada bajo un aspecto propio; por esto, la comunicación que se efectúa mediante la espiración, es un acto de la naturaleza divina, en cuanto que tiene el carácter de la espiración. Y esto es lo que intenta decir San Anselmo, a saber, que es imposible afirmar que la naturaleza no sea, de algún modo, principio de una procesión que termina en la naturaleza, dado que ahí es como una comunicación unívoca. Pues Dios no procede de Dios al igual que el fuego del fuego.

2. Y con esto queda aclarada la respuesta a la segunda objeción, dado que la misma es la razón de ser de la voluntad y de la esencia.

3. No puede haber una única noción de los diversos supuestos, distintos según la esencia; pero si hubiera una sola esencia en ellos, habría también una sola operación. Y, dado que la relación, según el modo de entender, se basa en una operación, consecuentemente, también habría una sola relación: y, así, el Padre y el Hijo pueden convenir en una sola propiedad relativa.

4. El acto de espirar no es de la esencia, en cuanto que es esencia, sino en cuanto que la esencia tiene el carácter de tal propiedad, esto es, de la espiración común. Y dado que la esencia, en el Espíritu Santo, no tiene este carácter, por eso no se sigue que el Espíritu Santo espire mediante su esencia.

5. Si la propiedad en la persona fuera distinta de la esencia, necesariamente la determinaría o de modo esencial [*per se*] o accidental [*per accidens*]; pero, dado que se identifica realmente con la esencia, por eso no se une a ella como restringiéndola o determinándola; sin embargo, según una propiedad, es principio de un acto, del cual no es principio según la índole o razón de otra propiedad: como está claro también que es principio del acto de querer según la índole de la voluntad, y principio del acto de saber según la índole o razón de la ciencia; y, a pesar de todo, la esencia no está determinada realmente, ni es distinguida por esto. Por lo tanto, puesto que, según la razón de la espiración común, la esencia en el Padre y en el Hijo es el principio del acto nocional por el que ellos espiran al Espíritu Santo, no es preciso que, en el Espíritu Santo, la misma esencia sea principio del mismo acto,

dado que la esencia divina en el Espíritu Santo no es la espiración común, como lo es en el Padre y en el Hijo.

ARTÍCULO 4
Si el Padre y el Hijo son un único espirador

OBJECIONES

1. Parece que el Padre y el Hijo son un único espirador. En efecto, con esta afirmación solamente está implicada la unidad en el acto de espirar. Es así que el Padre y el Hijo espiran en un solo acto. Luego son un solo espirador, como son un solo Dios, debido a la unidad de la Deidad.

2. Como el Padre y el Hijo convienen en el acto de crear, así también convienen en el acto de espirar. Es así que, debido a aquella conveniencia, se dice que el Padre y el Hijo son un solo creador. Luego, por idéntica razón, debe decirse que son un solo espirador.

3. El principio expresa relación que acompaña al acto, mediante el cual es principio. Es así que se dice que el Padre y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo, como se dirá más adelante, en la distinción 29, cuestión única, artículo 4. Luego también debe decirse que son un único espirador.

EN CONTRA, todos los que espiran, son espirantes. Es así que el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo. Luego son espirantes; luego también son espiradores del Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

El acto recibe de los supuestos la unidad numérica; por lo tanto, también el verbo que significa sustancia a modo de acto se dice en plural de más de una persona, aunque la esencia sea una sola, como se lee en *Jn.*, 10, 30: "Yo y el Padre somos una sola cosa". Ahora bien, el acto es significado también en el verbo, en el participio y en el nombre verbal; sin embargo, el participio se acerca más a la sustancia que el verbo; y el nombre verbal aún más que el participio. Y, por esto, no osamos decir que el Padre y el Hijo espire al Espíritu Santo; o que sean un espirante; o que sean un espirador; sino que decimos que el Padre y el Hijo espiran; que son espirantes y espiradores; y, aunque el acto con el que espiran sea único, sin embargo, en la medida en que

cada una de esas expresiones se aproxima más a la significación del acto, con menos propiedad puede ser predicada en singular.

RESPUESTAS

1. Aunque el acto sea único, sin embargo, cuando es significado como acto que sale de más de un supuesto, es necesario que se signifique en plural. En efecto, el acto tiene el número conforme a los supuestos.

2. La Creación es un acto de las tres personas, no en cuanto que son distintas, sino en cuanto que están unidas en la esencia; puesto que, incluso si se elimina con el entendimiento la distinción de las personas, aún así permanecería la creación. Por eso decimos que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un único creador, aunque no digamos que son un solo creante; ya que el nombre verbal se aleja del acto más que el participio. Sin embargo, la espiración es, en cierto modo, un acto conveniente a más de un supuesto, en cuanto que son distintos, como se ha dicho antes en el cuerpo del artículo. Y por eso también, es necesario que el acto se signifique en plural en el nombre verbal.

3. El principio no indica un acto, sino sólo la relación; y, dado que el Padre y el Hijo son referidos con una sola relación al Espíritu Santo, por ello se dice que son un único principio del Espíritu Santo, pero no se dice que son un solo espirador.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Dios envió el Espíritu de su Hijo a nuestros corazones". Parece que esta prueba no es suficiente, dado que los griegos declaran que el Espíritu Santo es del Hijo [*Filii*], pero no procede de él [*a Filio*]. Hay que responder que, aunque el genitivo deba construirse en alguna relación, no puede encontrarse sino en la relación de origen, ya que es la única relación que distingue a las personas; de ahí que haya que conceder que el Espíritu Santo venga del Hijo [*a Filio*].

"Y yo os lo enviaré procedente del Padre". También parece que esta prueba es insuficiente: ya que aquí se habla de la procesión temporal del Espíritu Santo; ahora bien, los griegos conceden que esta procesión temporal procede del Hijo, pero no la eterna. Mas se debe responder que, dado que la procesión temporal incluye la eterna –como se dirá más adelante, en la distinción 15, cuestión 4, artículo 5–, es necesario que aquello de lo que procede temporalmente, proceda también desde la eternidad.

"«Quien enseñara otra cosa o predicara de otro modo», esto es, quien enseñara lo contrario, o predicara lo contrario". El Maestro explica bien la expresión, tomando la pala-

bra “otra cosa”, con el sentido de “contrario”: en efecto, lo que no es contrario a la Sagrada Escritura, es su verdad, según San Anselmo; y no puede ser que todas las cosas que deben de ser creídas estén explícitamente contenidas en aquel Símbolo, en el que no se hace ninguna mención del descenso a los infiernos. Ahora bien, la procesión del Espíritu Santo está contenida implícitamente en él, en cuanto que ahí está contenida la distinción de las personas, la cual no podría verificarse de otro modo, como se ha dicho.

Pero, los griegos se preguntan, cómo los latinos se han atrevido a añadir esto. Y a esta dificultad hay que responder que fue una necesidad, como muestra su error y la voluntad de la Iglesia Romana de congregar un sínodo en el que se expresara una cosa que implícitamente estaba contenida en los artículos de la fe.

DISTINCIÓN 12

EL ORDEN EN QUE EL ESPÍRITU SANTO PROCEDE DEL PADRE Y DEL HIJO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Si el Espíritu Santo procede del Padre *antes* que del Hijo.

–San Agustín (*De Trin*., XV, 26, 45) dice: no hay ninguna prioridad de tiempo entre la procesión del Hijo y la del Espíritu Santo. Ni el Espíritu Santo procede antes.
Esas procesiones son eternas, donde no hay un antes y un después temporal.

2. Si el Espíritu Santo procede más *principalmente* del Padre.

–El Espíritu Santo no procede de manera más principal del Padre que del Hijo, sino de ambos en cuanto son un solo principio de espiración.
–San Agustín (*De Trin*., XV, 17, 29) afirma: cuando se dice que el Espíritu procede principalmente del Padre, eso significa que el Hijo es por el Padre el mismo principio del que procede el Espíritu Santo.

3. Corolarios:

a) Cuando San Jerónimo (*Explan.,* 1 y 3) dice que el Espíritu Santo procede propiamente del Padre, no entiende que proceda de Él de manera más principal; sino que procede del Padre como del principio que pone en el Hijo el mismo principio de procedencia.
b) Cuando San Hilario (*De Trin.,* XII, 55-57) dice que el Espíritu Santo es enviado (*mitti*) por el Padre mediante el Hijo, o que es por el Padre mediante el Hijo, no hay que entender que es más principalmente por el Padre; sólo significa aquí la autoridad del primer principio en el Padre, por el hecho de que por Él es el Hijo el mismo principio del que el Espíritu Santo procede.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Si el Espíritu Santo procede antes y más plenamente del Padre que del Hijo.– Así pues, dado que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, se trata de averiguar si el Espíritu Santo ha procedido antes y en mayor grado del Padre que del Hijo.

Argumento del hereje.– El hereje intenta mostrar que si el Espíritu Santo ha procedido del Padre, ha procedido así: o después de haber nacido ya el Hijo, o antes. Si ha procedido después de haber nacido el Hijo, el Hijo ha nacido antes de haber procedido el Espíritu Santo. Así pues, el nacimiento del Hijo es anterior a la procesión del Espíritu Santo. En cambio, si ha procedido del Padre, sin haber nacido el Hijo, ha procedido antes de haber sido engendrado el Hijo.

Respuesta de San Agustín a la primera pregunta: si el Espíritu Santo ha procedido del Padre antes que del Hijo.– A este género de cuestiones, más fastidiosas que útiles, responde San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (26, 45), cuando dice: "En el seno de la suma Trinidad, que es Dios, no existen intervalos de tiempo que permitan comprobar, o al menos inquirir, si el Hijo ha nacido primero del Padre y, después, de ambos procede el Espíritu Santo". "Por consiguiente, ¿podemos, acaso, inquirir si el Espíritu Santo procedió del Padre antes del nacimiento del Hijo? O si no había aún procedido, y una vez nacido el Hijo, ¿pudo ya proceder de ambos? Estas cuestiones no pueden plantearse allí donde nada se inicia en el tiempo y, en consecuencia, nada en el tiempo se realiza. Por lo cual, quien puede entender la generación atemporal que el Hijo tiene del Padre, entienda también la procesión atemporal que tiene el Espíritu Santo de ambos" (*ibid*., 47). Con estas palabras de San Agustín queda resuelta la cuestión en la que se preguntaba si el Espíritu Santo ha procedido del Padre antes que del Hijo.

Aquí se trata de la cuestión segunda, a saber, si el Espíritu Santo ha procedido en mayor grado o más plenamente del Padre que del Hijo.– Ahora hay que tratar lo que se preguntaba en el segundo inciso de la cuestión, a saber, si el Espíritu Santo procede más plenamente o en mayor grado del Padre que del Hijo. A esta pregunta contestamos que, de la misma manera que no procede antes del Padre que del Hijo, así tampoco procede en mayor grado o más plenamente del Padre que del Hijo.

San Agustín afirma que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre.– Sin embargo, San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (17, 29) dejó escrito que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre: "No sin razón, únicamente el Hijo de Dios se llama Verbo de Dios, y el Espíritu Santo se llama don de Dios; y al Padre le llamamos Principio generador del Hijo, y de quien procede el Espíritu Santo principalmente". Lo habéis oído: el Espíritu Santo procede principalmente del Padre.

En qué sentido dice que principalmente procede del Padre.– Mas para que esto no te turbara, acto seguido el mismo San Agustín aclara en qué sentido lo ha dicho, agregando: "y he añadido «principalmente» porque está escrito que el Espíritu Santo procede también del Hijo. Mas esto le fue otorgado por el Padre, no como si ya existiese y aún no lo tuviera, sino porque todo lo que el Padre dio a su Hijo unigénito, se lo concedió al engendrarlo. Por consiguiente, lo engendró otorgándole el que procediera de Él el don común, y, así, el Espíritu Santo es espíritu de ambos" (San Agustín, *ibid.*). Ha explicado San Agustín de qué modo el Espíritu Santo procede principalmente del Padre: no porque proceda antes o en mayor grado del Padre que del Hijo, sino porque, al proceder del Hijo, el Hijo tiene esto mismo del Padre.

En el mismo sentido, se dice que el Espíritu Santo procede propiamente del Padre.– En el mismo sentido también se dice que procede propiamente del Padre. De ahí que San Jerónimo, en la *Expositione catholicae fidei Nicaenique Symboli*, diga: "Creemos en el Espíritu Santo que procede propiamente del Padre" (*Epist. 17*, 1). Así mismo: "Vemos puesto en la Escritura que el Espíritu Santo es verdadero Dios y que procede propiamente del Padre" (*ibid*., 3). Y una vez más: "El Hijo procede propia y verdaderamente del Padre, también el Espíritu Santo" (*ibid*., 3). He aquí que dice claramente que el Espíritu Santo es del Padre propiamente y propiamente procede del Padre. Y esto no ha de entenderse como que procede antes y más plenamente del Padre que del Hijo; sino que el Padre tiene por sí y no por otro esto: que el Espíritu Santo sea de Él y proceda de Él; en cambio, el Hijo tiene, no por sí, sino por el Padre, esto: que el Espíritu Santo sea de Él y proceda de Él.

En el mismo sentido, se dice que el Espíritu Santo es y es enviado por el Padre a través del Hijo.– Quizá también se dice en este sentido que el Espíritu Santo es enviado por el Padre a través del Hijo y es del Padre a través del Hijo. Por lo que San Hilario, en el libro XII *De Trinitate* (55), al hablar del Espíritu Santo y del Hijo respecto al Padre, dice: "En el Espíritu Santo que procede de ti y es enviado a través de Él". Y así mismo: "Antes de todos los tiempos, permanece tu Unigénito nacido de ti; de modo que, de ti y a través de Él, el Espíritu Santo es tuyo; y, aunque no perciba esto con mis sentidos, sin embargo, tengo esto claro en mi conciencia. Pues, yo soy obtuso en las cosas espirituales tuyas" (*ibid*., 56). Y en el mismo libro (*ibid.*, 57): "Conserva, te ruego, esta creencia y piedad de mi fe; que yo mantenga siempre lo que he profesado en el símbolo de mi regeneración, a saber, adorarte a ti como Padre y a tu Hijo juntamente contigo, y sea merecedor de tu Espíritu Santo, que es de ti a través de tu Unigénito". Aquí claramente San Hilario dice que el Espíritu Santo es enviado por el Padre a través del Hijo y es del Padre a través del Hijo. Pero esto no ha de ser entendido como si el Espíritu Santo fuera enviado por el Padre a través del Hijo como menor, o como si fuera menor, sino que, dado que es del Padre y del Hijo, es enviado por ambos; y el Hijo tiene del Padre esto mismo: que el Espíritu Santo sea de Él y sea enviado por Él. Por consiguiente, San Hilario, al hacer la distinción en su discurso, quiso significar esto: mostrar que la autoridad está en el Padre. Y de ahí también que la Verdad, mostrando que el Padre es el autor de la procesión por la que el Espíritu procede del Hijo, ha dicho en el Evangelio (*Jn*., 15, 26): "Procede del Padre", siendo así que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo.

San Agustín pregunta si el Hijo dijo que el Espíritu Santo «procede del Padre», siendo así que procede de ambos.– Por lo que San Agustín pregunta: "Si el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, ¿por qué el Hijo ha dicho (*Jn*., 15, 26) «procede del Padre»? ¿Por qué piensas que lo ha dicho, si no es porque suele referirle a Él incluso lo que le pertenece, como a aquél del cual Él mismo es; como dice (*Jn*., 7, 16): «Mi doctrina no es mía, sino de aquél que me ha enviado»? Así pues, si la doctrina, que dice no

ser suya, se entiende en este pasaje que es suya, ¿con cuánta mayor razón hemos de entender que el Espíritu Santo procede del Hijo, cuando afirma que «procede del Padre», por no decir «no procede de mí»? De quien recibe el Hijo el ser Dios (pues es Dios de Dios) recibe también el que de Él proceda el Espíritu Santo; por consiguiente, el que el Espíritu Santo proceda del Hijo lo mismo que procede del Padre, lo tiene del mismo Padre" (*De Trin*., XV, 27, 48). "Y quien puede entender lo que el Hijo dice (*Jn*., 5, 26): «Como el Padre tiene vida en sí mismo, así otorgó al Hijo el tener vida en sí mismo», no lo interprete como si el Padre diese la vida al Hijo que ya existía pero carecía de vida; sino que entienda que lo ha engendrado fuera del tiempo, para que la vida que el Padre dio al Hijo, engendrándolo, sea coeterna a la vida del Padre, que la dio; comprenda también que, de la misma manera que el Padre tiene en sí mismo el que el Espíritu Santo proceda de Él, así también concedió al Hijo el que de Él proceda el mismo Espíritu Santo: y ambos fuera del tiempo. Y así se dice que «el Espíritu Santo procede del Padre», para que también se entienda que el Hijo tiene del Padre el que el Espíritu Santo proceda también de Él. En efecto, todo lo que el Hijo tiene, lo recibe del Padre. Y, evidentemente, que el Espíritu Santo proceda de Él, también lo tiene del Padre. Nadie se imagine en ellos que existe el tiempo que tiene un antes y un después, ya que en ellos el tiempo no existe en absoluto" (San Agustín, *De Trin*., XV, 26, 47).

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber mostrado que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, aquí se intenta averiguar si hay algún orden, respecto a esta procesión, entre el Padre y el Hijo. Esta cuestión está dividida en tres partes: en la primera, excluye el orden temporal; en la segunda, excluye el orden de dignidad o de poder, en el pasaje que empieza: "Ahora, hay que tratar lo que se preguntaba en el segundo inciso de la cuestión"; en la tercera, establece un orden natural, en el pasaje que empieza: "Sin embargo, San Agustín, en el libro XV *De Trinitate…*, dejó escrito que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre".

Sobre la primera parte hace tres cosas: primero, plantea la cuestión; después, expone la objeción del hereje, en el pasaje que dice: "El hereje intenta mostrar esto, diciendo"; en tercer lugar, da la solución, en el pasaje que empieza: "A este género de cuestiones más bien fastidiosas que útiles, responde San Agustín".

"Ahora, hay que tratar lo que se preguntaba en el segundo inciso de la cuestión". Aquí, excluye el orden de dignidad o poder; mostrando que el Espíritu Santo no procede más plenamente del Padre que del Hijo: primero plantea la cuestión; después, da la solución, en el pasaje que empieza: "A esta pregunta contestamos que" etc.

"Sin embargo, San Agustín, en el libro XV *De Trinitate…*, dejó escrito que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre". Aquí establece el orden natural; y la expo-

sición se divide en cuatro partes, de conformidad con las cuatro cosas que muestran la autoridad de la espiración en el Padre. Primero: porque se dice que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre. Segundo: porque se dice que procede propiamente de Él, en el pasaje que comienza: “En el mismo sentido también se dice que procede propiamente del Padre”. Tercero: porque se dice que el Espíritu Santo es del Padre a través del Hijo, en el pasaje que empieza: “Quizá también se dice en este sentido que el Espíritu Santo es enviado por el Padre a través del Hijo y es del Padre a través del Hijo”. Cuarto: porque, en la procesión del Espíritu Santo, a veces, es nombrado el Padre solo, en el pasaje que empieza: “Y de ahí también que la Verdad, mostrando que el Padre es el autor de la procesión por la que el Espíritu procede del Hijo, ha dicho en el Evangelio”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para comprender esta parte se plantean tres cuestiones: 1. Si la generación del Hijo es anterior, de algún modo, a la procesión del Espíritu Santo; 2. Si el Espíritu Santo procede del Padre antes o más plenamente que del Hijo; 3. Si el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo.

ARTÍCULO 1
Si la generación es antes que la procesión

OBJECIONES

1. Parece que la generación precede a la procesión. En efecto, el principio de la procesión, al menos naturalmente, es antes que la procesión. Es así que el Hijo, que es el término de la generación, es el principio de la procesión del Espíritu Santo –como se ha dicho antes en la distinción 5, cuestión 2, artículo 1–. Luego la generación es anterior a la procesión.

2. Dos son los agentes en las cosas creadas, a saber, la naturaleza y el propósito o voluntad; mas la acción de la naturaleza precede a la acción de la voluntad, ya que la acción de la voluntad se funda sobre la acción de la naturaleza. Es así que la generación del Hijo es por el Padre a modo de naturaleza, y la procesión del Espíritu Santo es por ambos a modo de voluntad. Luego la generación es anterior a la procesión.

3. En el alma está la imagen de la Trinidad; y en esa imagen, el hecho de que la noticia proceda de la mente es anterior al hecho del proceder del amor. Es así que el proceso de la noticia representa la generación del Hijo; y el proceso del amor representa la procesión del Espíritu Santo. Luego tenemos la misma conclusión que antes.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto, que el Espíritu Santo no procede después de haber nacido el Hijo; lo cual sería necesario si el nacimiento antecediera a la procesión.

Además, del mismo modo que el Hijo se encuentra respecto al Padre en razón del orden, así también se encuentra el Espíritu Santo respecto al Hijo. Es así que el Padre de ningún modo es anterior al Hijo, ni en el entender, ni en la dignidad, ni según el tiempo, como se ha mostrado en la distinción 9, cuestión 2, artículo 1. Luego ni el Hijo es antes que el Espíritu Santo, ni la generación es anterior a la procesión; porque, como el Hijo se encuentra respecto al Espíritu Santo, así la generación respecto a la procesión.

SOLUCIÓN

Según San Agustín (*Contra Max*., III, 4), en Dios no hay ningún orden, a no ser el orden de la naturaleza; ahora bien, el orden de la naturaleza es aquél por el que uno viene de otro, no por el que uno es antes que otro; por esto, en Dios, de ningún modo puede decirse que algo es antes que otro. La razón es porque, en Dios, sólo puede considerarse lo que es absoluto, y esto es único e indivisible, en lo que no se encuentra ni la prioridad, ni la posterioridad, ni lo relativo. Ahora bien, por naturaleza, los relativos son simultáneamente en el tiempo, en la comprensión y en la naturaleza. Por consiguiente, decimos que la generación no es anterior a la procesión según alguno de los modos que pueden referirse a la realidad divina; sino según el modo de comprender que está solamente en nuestro entendimiento, el cual toma la generación y la procesión en Dios de acuerdo con las semejanzas halladas en las criaturas: y éstas son deficientes para representar la generación y la procesión tal y como se encuentran en Dios.

RESPUESTAS

1. El principio, según la *relación* de principio, no es en modo alguno anterior a aquello de lo que es principio; no obstante, lo que *es* principio es naturalmente antes. Ahora bien, si aquél que es principio es, por la relación misma, algo o una persona distinta, entonces se elimina de él toda prioridad respecto a aquél del que es principio. Y así –como se ha dicho antes en la distinción 9, cuestión 2, artículo 1–, como el Hijo es, por su propia relación,

persona distinta, no es en modo alguno anterior al Espíritu Santo. Pero es verdad que, según el orden de la naturaleza, el Espíritu Santo es por el Hijo; en efecto, aunque la espiración común no sea la *propiedad* personal del Hijo, sin embargo, es la *persona* misma del Hijo, al igual que la bondad divina es el mismo Dios; y la primera procesión que le corresponde es la propiedad personal del Espíritu Santo.

2 y 3. Aquellas argumentaciones son deficientes, por el hecho de que las semejanzas halladas en las criaturas no representan perfectamente las cosas que hay en Dios; y esto está claro en nuestro caso: ya que no existe criatura alguna que sea relativa por aquello mismo por lo que es en sí subsistente.

ARTÍCULO 2

Si el Espíritu Santo procede del Padre más que del Hijo

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo procede del Padre más que del Hijo. En efecto, como dice el Filósofo (*De causis*), toda causa primaria influye en su causado más que la causa secundaria. Es así que el Hijo es como causa segunda, y el Padre como principio primero, que no depende de nadie. Luego el Espíritu Santo procede del Padre más que del Hijo.

2. El Filósofo (*Anal. Post*., I, texto 5) dice: “Aquello por lo que una cosa es tal, es más que ella”. Es así que el Hijo tiene del Padre el ser principio del Espíritu Santo. Luego el Padre es más principio del Espíritu Santo que el Hijo.

3. Lo que es principalmente y propiamente principio de alguna cosa, parece que es más principio de ella que aquel otro principio que no es así. Pero –como se dice en el texto– el Espíritu Santo procede principal y propiamente del Padre; y esto no se dice del Hijo. Luego etc.

4. El Espíritu Santo no posee nada que no lo tenga del Padre; en cambio, tiene algo que no lo tiene del Hijo: el proceder del Padre. Luego el Espíritu Santo procede del Padre más que del Hijo.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto.

Además, donde hay suma igualdad, nada puede haber en mayor grado o más plenamente. Ahora bien, entre el Padre y el Hijo hay suma igualdad; luego el Espíritu Santo no puede ser más de uno que de otro.

SOLUCIÓN

El Espíritu Santo no procede del Padre ni antes que del Hijo, ni más plenamente, ni en mayor grado. La razón entera y total de esta afirmación es que el Padre y el Hijo son un único principio del Espíritu Santo; ahora bien, donde hay unidad no puede haber distinción de plenitud.

RESPUESTAS

1. El Padre, aunque se diga que es *principio* del Hijo y del Espíritu Santo, sin embargo, no puede decirse *causa* propiamente hablando; en efecto, la causa siempre establece una diversidad en la esencia, como es evidente en todos los seres. Pero un principio cualquiera, del cual fluye algo, es consustancial a la realidad de la que es principio; como decimos que el punto es el principio de la línea, o que el corazón es principio del animal, o que los cimientos son el principio de la casa; y, por eso, debido a la consustancialidad, se dice que el Padre es principio y no causa.

Además, lo causado tiene dependencia de la causa. Pero el principio implica un cierto origen, según el cual se denomina principio del que una cosa empieza.

Así mismo, aunque se llame principio, sin embargo, no puede decirse *primero*, ya que en él no hay algo antes o después –como se ha dicho, en la distinción 9, cuestión 2, artículo 1–. Por lo tanto, el testimonio presentado no viene a propósito: ya que el Padre no es causa, ni siquiera primaria, respecto al Hijo y al Espíritu Santo. Sin embargo, si no se hace hincapié en este punto, aún el Padre y el Hijo no se comportan como dos principios respecto al Espíritu Santo, sino como uno solo; por eso no hay ningún grado entre ellos al espirar al Espíritu Santo.

2. Las palabras del Filósofo se verifican cuando lo que conviene a algo por algún otro es diverso en ambos y, sobre todo, cuando uno es causa de otro en el orden esencial del causar; pues, entonces, su causalidad es respecto a toda la especie y no respecto a un individuo solamente, como dice Avicena (*Metaphys*., IX, 2), de la misma manera que el calor está más en el fuego que en el cuerpo mixto, ya que está en el cuerpo mixto por el fuego. Pero, aunque el Hijo tenga del Padre el espirar al Espíritu Santo, sin embargo, este espirar no es diverso en el Padre y en el Hijo, ya que el Padre comunica al Hijo la misma virtud espirativa que el Padre posee; a través de ella, el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo. Y, aunque la virtud espirativa no fuera nu-

méricamente la misma, sino sólo específicamente, la razón no tendría valor, como está claro en todas las generaciones unívocas: en efecto, el padre de Sócrates no influye en el hijo de Sócrates más que el propio Sócrates.

3. Se dice que el Espíritu Santo es principalmente del Padre, porque en el Padre está la autoridad de la espiración, del cual también el Hijo posee la virtud espirativa, y no debido a un cierto orden o grado de prioridad o posteridad del Padre y del Hijo. De modo semejante y por la misma razón, se dice que procede propiamente *a Patre* [del Padre], sobre todo cuando la proposición "*a*" [de], entre los griegos, indica una relación al origen primero: por lo que entre ellos no se dice que el lago es *a rivo* [del río], sino que es *a fonte* [de la fuente]; de ahí sucede también que los griegos no concedan que el Espíritu Santo sea *a Filio* [del Hijo], sino *a Patre* [del Padre]. Sin embargo, no hay que decir que no procede propiamente también del Hijo, que con el Padre es un único principio del Espíritu Santo. Pues el río y la fuente no son de ese modo un único principio del lago.

4. El Espíritu Santo no procede del Padre y del Hijo de otra manera, ni con una procesión distinta. Por lo tanto, la procesión del Espíritu Santo es toda del Hijo, como también lo es toda del Padre. Por lo tanto, no se sigue que en el Espíritu Santo haya cosa alguna que no proceda del Hijo. Pero es verdad que esa procesión no es del Hijo según toda su relación, aunque esto no deroga en nada la plenitud de la procesión. En efecto, a la procesión del Espíritu Santo le sucede que, según la relación por la que es del Hijo, es del Padre: no porque el Espíritu Santo sea del Hijo, sino porque el Hijo es del Padre.

ARTÍCULO 3

Si el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo

(I q36 a3)

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo procede del Padre mediante el Hijo. En efecto, aquello por lo que una cosa procede, parece que es el medio en la procesión. Es así que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo. Luego procede del Padre mediante el Hijo.

2. Está claro que el tercero solamente sale del primero a través del medio. Mas se dice que el Espíritu Santo es la tercera persona en la Trinidad. Luego no procede del Padre, que es principio sin principio, sino mediante el Hijo.

3. En la imagen creada, el amor representa al Espíritu Santo, y la noticia al Hijo. Es así que el amor procede de la mente sólo mediante la noticia. Luego tampoco el Espíritu Santo procede del Padre, sino mediante el Hijo.

4. EN CONTRA, parece que procede del Padre más inmediatamente que del Hijo. En efecto, el principio inmediato es más principal que el mediato, como se evidencia en las primeras proposiciones, que son llamadas inmediatas. Es así que el Espíritu Santo procede principalmente del Padre. Luego procede de Él de modo más inmediato que del Hijo.

SOLUCIÓN

Todo medio se distingue, de algún modo, de las cosas entre las cuales media. Dado que, en la espiración, el Padre y el Hijo son dos espirantes, aunque son una sola cosa en la potencia espirativa, podemos hablar del acto de espiración en comparación, o bien a los mismos espirantes, o bien al principio de espiración como a aquello por cuya virtud se produce la espiración. Ahora bien, si consideramos el mismo principio, a saber, la potencia espirativa, dado que en esto no se distinguen el Padre y el Hijo, no puede decirse que la espiración es del Padre mediante el Hijo. Pero si consideramos a los mismos espirantes, en cuanto que son distintos y, según esto, ofrecen el supuesto a la espiración, así, hay en ellos una mediación, en cuanto que hay allí un orden de la naturaleza: ya que el Hijo procede del Padre, y el Espíritu Santo procede simultáneamente del Padre y del Hijo. Por lo que Ricardo [de San Víctor] (*De Trin.*, V, 6-7) dice que la generación en Dios es inmediatamente del Padre; en cambio, la procesión del Espíritu Santo es mediata en un sentido, y es inmediata en otro sentido. Inmediata, en cuanto a la virtud espirativa, que es única en el Padre y el Hijo, y también en cuanto al mismo supuesto del Padre que es de modo inmediato el principio de la procesión, ya que Él, juntamente con el Hijo, espiran. Mediata, en cuanto que el Hijo, que espira, es del Padre.

RESPUESTAS

1. Por el hecho de que se dice que el Espíritu Santo procede del Padre a través del Hijo, se designa la autoridad en el Padre respecto al Hijo; ya que el Hijo tiene del Padre el espirar al Espíritu Santo. Con esto, sin embargo, no se establece mediación alguna, a no ser por parte de los supuestos, los cuales se distinguen en que uno procede del otro, por cuya razón en uno está la autoridad respecto al otro.

2. El Espíritu Santo –como se ha dicho–, procede de un modo del Padre, a saber: mediante el Hijo; pero esto no excluye que proceda también de modo inmediato del Padre, como se ha dicho en el cuerpo del artículo anterior.

3. La imagen que hay en el alma representa deficientemente la Trinidad; en efecto, la noticia es totalmente distinta de la mente; y, por eso, el amor simplemente procede de la mente mediante la noticia. Pero en las personas divinas, el Hijo no se distingue del Padre bajo todos los aspectos; y, por ello, según un cierto aspecto, no hay mediación.

4. Cuando hay muchas causas agentes ordenadas, pueden ser consideradas de dos modos, de acuerdo con dos aspectos del agente: primero, el agente mismo que ejercita la acción; y, segundo, la virtud que tiene, por la que es principio de la acción. Así pues, si se consideran las causas agentes ordenadas según la razón de agentes que deben obrar, así, cuanto más posterior es el agente, tanto más próximo e inmediato está a la acción y a lo que se deriva de la acción. Pero si las causas se consideran según la virtud que es el principio de la operación, entonces, cuanto más primera es la causa, tanto más inmediata es, porque el agente segundo solamente obra en cuanto que es movido por el primero y en cuanto que la virtud del primero está en él. Por eso es preciso que la virtud del agente último se resuelva en la virtud del agente primero. Ejemplo: que la planta genere la planta, eso lo tiene ella por la virtud del sol; y que el sol mueva a la generación de la planta, eso lo tiene éste por la virtud de su motor, sea el que sea.

Por lo tanto, dado que Dios es el primer agente, por su virtud se encuentra en cualquier operación de la naturaleza de modo más inmediato que cualquier otro agente natural. Y de ahí también sucede que las proposiciones primeras sean llamadas inmediatas, porque el predicado no está unido al sujeto por la virtud de otra causa precedente. De ahí también deriva que la preposición “por” [*per*], que denota causa intermedia, unas veces denote autoridad de modo directo, otras de modo indirecto. De modo directo, como cuando se dice: el rey hace esto por su ministro; pues entonces la mediación es considerada en cuanto a los mismos operantes. De modo indirecto, como cuando se dice: el superintendente hace esto por el rey: aquí se considera la mediación en cuanto a la virtud, que es el principio de la operación. En efecto, la virtud del superior es como un medio, por el que el operante se une a su operación. Ahora bien, en el Padre y en el Hijo no hay que tomar la distinción en cuanto al principio de operación, ya que es idéntico en ambos, a saber: la potencia divina; sino sólo en cuanto a los operantes, que son entre sí distintos. Por eso, al estar la autoridad en el Padre, se dice que el Padre opera por medio del Hijo, y, de ningún modo, el Hijo por medio del Padre. Y de esto se deriva también que, en un cierto modo, el Hijo es medio en la

operación del Padre, mientras que el Padre, de ningún modo es medio en la operación del Hijo.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Ha procedido o después de nacido ya el Hijo, o antes". Parece que es necesario conceder una de las dos cosas ya que se diferencian por la afirmación y la negación. Hay que responder que cada una de las dos proposiciones es doble, puesto que cuando se dice que el Espíritu Santo procede del Padre, después de nacido ya el Hijo, el participio puede designar tiempo pasado, y el adverbio "ya" puede designar el instante próximo antes del tiempo presente; y, así, la proposición es falsa, ya que se significa que la generación del Hijo antecede en el tiempo a la procesión del Espíritu Santo; y, en este sentido, la proposición negativa es verdadera si se toma negativamente, de modo que la negación se aplique al todo y no sólo al participio. Pero si el participio designa la perfección del nacimiento, y el adverbio "ya" designa la perfección de la eternidad, así la proposición es verdadera, puesto que, si existe la perfecta generación del Hijo, la procesión del Espíritu Santo es desde la eternidad; y en este sentido, la negativa es falsa.

"Si el Espíritu Santo procede más plenamente o en mayor grado del Padre que del Hijo". Las dos expresiones en disyunción se diferencian: porque "más plenamente" indica el proceder de aquél de quien recibe más cosas, mientras que "en mayor grado" indica el proceder de aquél que opera con mayor virtud en su procesión.

"Procede principalmente del Padre". Es evidente que esta proposición es falsa, ya que si procede del Padre principalmente, entonces secundariamente del Hijo. Se responde que el "principalmente" no indica grado de virtud, sino el orden de origen: ya que el Hijo tiene del Padre el espirar al Espíritu Santo.

DISTINCIÓN 13

COMPARACIÓN ENTRE PROCESIÓN Y GENERACIÓN

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Por qué el Espíritu Santo no es engendrado, si procede de la sustancia del Padre.

–San Agustín (*De Trin.,* XV, 26-27, 47-48) afirma: El Espíritu Santo no es engendrado, porque procede de los dos (del Padre y del Hijo). Nadie hay hijo de dos a no ser que uno sea el padre y otro la madre: pero es absurdo decir que el Hijo es madre del Espíritu Santo.

–Puede decirse que el Hijo procede, aunque sea nacido: porque proceder es un nombre genérico; pero de un modo procede el Hijo (diciendo y naciendo) y de otro modo procede el Espíritu Santo (espirando).

2. De qué manera difieren la generación y la procesión.

–San Agustín (*Contra Max.,* II, 14, 1) dice que la generación y la procesión difieren en lo siguiente: aunque en el Hijo y en el Espíritu Santo hay procesión, el Hijo procede de uno; mas el Espíritu Santo procede de dos; mas si naciera de ellos, sería hijo de los dos.

–Entre nacer y proceder hay la siguiente diferencia: todo lo que es nacido procede, pero no todo lo que procede es nacido.

–El Maestro confiesa que se ve impotente para hacer más distinciones entre esa procesión y aquella generación, porque ambas cosas son inefables y no pueden explicarse.

3. Si el Espíritu Santo puede llamarse ingenerado.

–San Agustín (*Dialog*., q. 2) afirma que el Espíritu Santo ni es generado, ni debe llamarse ingenerado: no es generado, porque no es el Hijo; no es ingenerado, porque no es el Padre.

–San Jerónimo (*Reg. def.,* 3) afirma que el Espíritu Santo puede llamarse *ingenerado*, pero no *hecho*.

–Según el Maestro, ambos tienen razón: San Agustín toma el término ingenerado como aquello que no es por otro, y así suele convenir al Padre. San Jerónimo lo toma como aquello que no es el ser Hijo, o como lo no engendrado, aunque sea procedente; y de este modo el Espíritu Santo es ingenerado: entiende, pues, lo ingenerado como lo no nacido.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Por qué razón el Espíritu Santo, siendo de la sustancia del Padre, no se le llama Hijo o engendrado, sino sólo que procede.– Después de esto, debe considerarse, “en la medida en que unos seres como nosotros podamos comprenderlo”, “por qué razón no se dice que el Espíritu Santo ha nacido, sino, más bien, que procede”, y por qué no se dice que es Hijo, ya que procede del Padre y es de la sustancia del Padre. La razón por la que no se dice que el Espíritu Santo ha nacido efectivamente y, en consecuencia, no es Hijo, la muestra San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (27, 48), al escribir en los siguientes términos: “Si el Espíritu Santo fuera Hijo, evidentemente lo sería de los dos; lo cual es

muy absurdo. Para ser Hijo de dos personas, se necesita que lo sea de un padre y de una madre. Lejos de nosotros esté la idea de que sospechemos algo semejante entre Dios Padre y Dios Hijo". "Por consiguiente, se diría muy absurdamente llamarle Hijo de ambos; pues se llamaría Hijo de ambos", esto es, del Padre y del Hijo, "si ambos lo hubieran engendrado; pero el buen sentido rechaza esto con horror. Así pues, procede de los dos, siendo Espíritu de ambos, pero por ninguno de ellos fue engendrado" (San Agustín, *ibid*., 26, 47). Con estas palabras se muestra por qué el Espíritu Santo, aunque sea del Padre, sin embargo, no se dice que es engendrado o hijo.

Mientras que no se dice que el Espíritu Santo es engendrado, ¿por qué se dice que el Hijo procede?.– Mientras que no se dice que el Espíritu Santo es engendrado, sino sólo que procede, suele preguntarse, ¿por qué no solamente se dice que el Hijo es engendrado, sino también que procede? Como se lee en el Evangelio de Juan, pues el Hijo dice: "Yo procedí (o salí) de Dios y he venido al mundo" (*Jn*., 8, 42). Por consiguiente, no sólo el Espíritu Santo procede del Padre, sino también el Hijo. A esta dificultad contestamos que, aunque ambos proceden del Padre, sin embargo, lo hacen de modo desemejante. En efecto, como dice San Agustín en el libro V *De Trinitate* (14, 15): "el Espíritu Santo procede del Padre no como nacido, sino como entregado", o como don; en cambio el Hijo "procedió" naciendo, "salió" como engendrado. "Y con esto se esclarece, en la medida de lo posible, por qué el Espíritu Santo no es Hijo, aunque también haya salido del Padre. Y, por ello, no se le llama Hijo, pues no ha nacido como el Unigénito, ni renació por la gracia adoptiva (*Gál.*, 4, 5-7) como nosotros" (San Agustín, *ibid.*).

Nosotros no podemos distinguir entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo.– Mientras vivimos aquí, no somos capaces de hacer distinción entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo.

La pregunta de Maximino.– Por lo que San Agustín, respondiendo a Maximino, que repetía la cuestión suscitada –esto es, que preguntaba por qué el Espíritu Santo no era llamado Hijo, siendo como era de la misma sustancia del Padre–, le contestó en estos términos: "Me preguntas por qué uno es hijo y el otro no es hijo, si el Hijo es de la sustancia del Padre y de la sustancia del Padre también es el Espíritu Santo" (San Agustín, *Contra Max.*, II, 14, 1).

Respuesta de San Agustín. El Padre es autor de la procesión del Espíritu Santo.– "He de responderte, lo entiendas o no lo entiendas. El Hijo del Padre es, el Espíritu Santo es del Padre; pero aquél ha sido engendrado, éste procede. Aquél es el Hijo del Padre, del que ha sido engendrado; éste es el Espíritu de ambos, ya que de ambos procede. Pero al hablar del primero, *Juan* (*Jn.*, 15, 26) dice: «Procede del Padre», puesto que el Padre es autor de esta procesión, autor que ha engendrado a este Hijo y, al engendrarlo, le

dio como don, el que el Espíritu Santo procediera de él. En efecto, si el Espíritu Santo no procediera del Hijo, éste no diría a sus discípulos (*Jn*., 20, 22): «Recibid al Espíritu Santo», ni, soplándolo, lo daría, de modo que –con el significado de que también procedía de él– mostrase abiertamente, indicando el soplo, que lo daba ocultamente espirando. Por consiguiente, si el Espíritu Santo naciera, nacería no sólo del Padre, ni solamente del Hijo, sino que nacería de los dos evidentemente, y, sin duda se llamaría Hijo de ambos. Y, por esto, ya que no sería de ningún modo Hijo de ambos, no debía nacer de ambos. Luego el Espíritu Santo es de los dos, procediendo de los dos" (*Contra Max*., II, 14, 1).

Dice aquí que es difícil hacer una distinción entre esas dos cosas.– "Al hablar de aquella excelentísima naturaleza, ¿quién puede explicar la diferencia que hay entre nacer y proceder? No todo lo que procede nace, aunque todo lo que nace proceda; como no todo lo que es bípedo es hombre, aunque todo hombre es bípedo. Hasta aquí llego. Sin embargo, no sé, no puedo, no soy suficiente para distinguir entre la aquella generación y esta procesión. Y, porque la una y la otra son inefables, como dijo el Profeta, al hablar del Hijo (*Is*., 53, 8): «¿Quién narrará su generación?», así también, se dice con toda verdad, del Espíritu Santo: ¿quién narrará su procesión? Séanos suficiente con saber que el Hijo no es por sí mismo, sino por aquél de quien ha nacido; que el Espíritu Santo no es por sí mismo, sino que es por aquél de quien procede; y –como ya hemos mostrado– que procede de ambos" (San Agustín, *ibid*.).

En cuanto nos ha parecido, hemos disertado ya antes sobre el Espíritu Santo, cómo procede de Dios y, sin embargo, no es el mismo Hijo, ya que se lee que es de Dios, procediendo, no naciendo.

Si el Espíritu Santo debe decirse ingénito.– Dado que el Espíritu Santo no ha sido engendrado, hay que considerar si debe llamarse ingénito.

Y a esto decimos que el Espíritu Santo no debe decirse ni engendrado ni ingénito. Por lo que San Agustín (*Dialog*., q. 2) escribe a Orosio: "La fe cierta declara que el Espíritu Santo no es ni generado, ni ingénito; porque, si lo llamamos «ingénito», parecerá que nosotros afirmamos dos padres; y, si lo llamamos «engendrado», somos culpables de creer en dos hijos". De la misma manera que el Hijo solo es engendrado, así también el Padre solo es ingénito, puesto que no procede de otro. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (26, 47) diga: "El Padre no procede de nadie; por eso es el único que se denomina ingénito, no sólo en las Escrituras, sino también en el lenguaje usual de los que tratan y disertan, en la medida de sus posibilidades, sobre un tema tan importante. El Hijo ha nacido del Padre, y el Espíritu Santo procede principalmente del Padre; y, como de un principio común, procede de ambos. Por lo tanto, como no llamamos engendrado al Espíritu Santo, tampoco nos atrevemos a llamarlo ingénito, para que nadie sospeche que, con este vocablo, hay dos padres en la Trinidad o dos (per-

sonas) que no son de otro". Con estas palabras muestra claramente que el Espíritu Santo ni debe llamarse ingénito, ni generado.

San Jerónimo dice que el Espíritu Santo es ingénito, opinión que parece contradecir a lo que se ha expuesto.– Sin embargo, San Jerónimo, en *Regulis definitionum contra haereticos,* afirma que el Espíritu Santo es ingénito, con las palabras siguientes: "El Espíritu Santo no es el Padre, sino que es ingénito y no hecho. No es el Padre, porque es del Padre y está en el Padre; tiene del Padre la procesión, y no el nacimiento. No es el Hijo, porque no ha sido engendrado" (*Reg. def.,* 8). Con estas palabras, se dice que el Espíritu Santo es ingénito, lo que parece oponerse a las palabras antes dichas de San Agustín.

Determinación según las diversas acepciones.– Mas para hacer desaparecer esta incompatibilidad, que es evidente, decimos que San Jerónimo toma el nombre de ingénito en una acepción distinta que San Agustín. En efecto, San Agustín toma el término "ingénito" como *el que es por otro* o lo que es por otro, y conforme a esta acepción sólo el Padre es ingénito. Pero, San Jerónimo llama "ingénito" a *lo no engendrado*; y, según esta acepción, puede decirse ingénito al Espíritu Santo, ya que no ha sido generado.

Por las palabras de San Jerónimo muestra en qué sentido ha dicho que el Espíritu Santo es ingénito.– Que San Jerónimo ha tomado el término ingénito en este sentido, lo muestra con sus propias palabras, de las que se sirve en el mismo tratado, al hacer la división siguiente: "Todo lo que es, o es ingénito, o es generado, o es hecho" (*Reg. def.*, 1-2).

Esta división es examinada cuidadosamente.– "Por consiguiente, hay lo que ni es nacido ni hecho, y hay lo que es nacido y no ha sido hecho; también hay lo que ni ha nacido ni ha sido hecho, y lo que ha sido hecho y no ha nacido; y hay lo que ha sido hecho y ha nacido y ha renacido, y lo que ha sido hecho y ha nacido y no ha renacido. Apliquemos a cada una de las cosas propuestas a quien le corresponda. Lo que ni ha nacido, ni ha sido hecho: es el Padre, pues no es por otro. Lo que ha nacido y no ha sido hecho: es el Hijo, que ha sido engendrado por el Padre y no ha sido hecho. Lo que ni ha nacido, ni ha sido hecho: es el Espíritu Santo, que procede del Padre. Lo que también ha sido hecho y no ha nacido: es el cielo, la tierra, etc. y las restantes cosas no sensibles. Lo que ha sido hecho y ha nacido y ha renacido: es el hombre. Lo que ha sido hecho, ha nacido y no ha renacido: son los animales" (*Reg. def.*, 1-2). He aquí que, con estas palabras, San Jerónimo muestra que él toma "ingénito" en la acepción de "no engendrado". Pues, de otra manera, la división establecida no sería verdadera, a saber: "todo lo que es, o es ingénito, o es generado, o es hecho"; y en la continuación de esta división, en la asignación de ingénito, en todos los pasajes pone siempre "no nacido".

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber examinado la procesión eterna del Espíritu Santo, en cuanto al modo y al principio, aquí la examina en comparación con la generación. La divide en dos partes: en la primera, trata de averiguar si el Espíritu Santo, que procede, puede decirse engendrado, como el Hijo; en la segunda, si puede llamarse ingénito, en el pasaje que empieza: “Dado que el Espíritu Santo no ha sido engendrado, hay que considerar si debe llamarse ingénito”. La primera la subdivide en dos: en la primera parte, muestra que el Espíritu Santo, que procede, no puede llamarse Hijo; en la segunda, busca la diferencia entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: “Mientras vivimos aquí, no somos capaces de hacer distinción entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo”.

Sobre la primera parte, hace dos cosas: primero, trata de averiguar, si el Espíritu Santo puede decirse engendrado; después, al no llamarse engendrado, sino procedente, por qué razón el Hijo, no solamente es llamado engendrado, sino también procedente, en el pasaje que empieza: “Mientras que no se dice que el Espíritu Santo es engendrado, sino sólo que procede, suele preguntarse, ¿por qué no solamente se dice que el Hijo es engendrado, sino también que procede?”. Ambas partes están divididas en cuestión y respuesta.

“Mientras vivimos aquí, no somos capaces de hacer distinción entre la generación del Hijo y la procesión del Espíritu Santo”. Aquí indaga la diferencia entre generación y procesión, y sobre este punto, hace dos cosas: primero, determina la cuestión respecto a lo que podemos saber, es decir, que el Espíritu Santo procede y no es engendrado, en cambio, el Hijo procede y es engendrado; después, determina la cuestión respecto de lo que no podemos saber perfectamente, o sea, de qué modo se diferencian procesión y generación, ya que, al ser ambas inefables, no podemos comprender plenamente el modo de ambas, en el texto que dice: “Al hablar de aquella excelentísima naturaleza ¿quién puede explicar la diferencia que hay entre nacer y proceder?”.

“Dado que el Espíritu Santo no ha sido engendrado, hay que considerar si debe llamarse ingénito”. Aquí muestra que, de la misma manera que no se le debe llamar al Espíritu Santo engendrado, tampoco debe llamársele ingénito: primero, muestra la verdad; después aleja una objeción, en el pasaje que empieza: “Sin embargo, San Jerónimo… afirma que el Espíritu Santo es ingénito”, etc. Aquí hace tres cosas: primero, presenta la tesis contraria; segundo, da la solución, en el pasaje que empieza: “Pero, para hacer desaparecer esta incompatibilidad que es evidente, decimos”; tercero, expone la confirmación de la solución, en el pasaje que empieza: “Que San Jerónimo ha tomado el término ingénito en este sentido, lo muestra con sus propias palabras”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para la comprensión de esta parte, se plantean cuatro cuestiones: 1. Si hay alguna procesión en Dios; 2. Si la hay, si es una solamente o más de una; 3. Cómo deben denominarse las dos procesiones; 4. Si el Espíritu Santo, que procede, al no llamarse engendrado, ¿debe llamarse ingénito?

ARTÍCULO 1
Si hay procesión en Dios
(I q27 a1)

OBJECIONES

1. Parece que en Dios no hay procesión. En efecto, la procesión indica un movimiento procesual. Es así que todo movimiento es propio de la indigencia y de la imperfección. Y eso no le compete a Dios. Luego en Dios no hay procesión.

2. La procesión indica la salida de uno, partiendo de otro. Ahora bien, la salida se produce a través de la distancia que hay entre el que sale y aquél del cual sale. Así pues, parece que en Dios no hay procesión, ya que en las personas divinas no hay en absoluto distancia alguna.

3. Toda procesión se realiza de una cosa a otra cosa. Ahora bien, las personas divinas, al ser subsistentes por sí, no son de una a otra. Luego parece que no les conviene el proceder.

EN CONTRA, *Juan*, en 15, 26, dejó escrito: “Cuando venga el Paráclito, al que yo enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre”. Luego etc.

Además, la imagen de la Trinidad está en el alma. Es así que en el alma sucede que la noticia procede de la mente, y que el amor procede de ambos. Luego parece que hay también procesión en las personas divinas.

SOLUCIÓN

La procesión puede tomarse en dos sentidos. En un sentido, indica el movimiento local, que propiamente es el movimiento del animal con movi-

miento progresivo o de marcha; y esta procesión no puede hallarse en Dios, a no ser hablando metafóricamente: en efecto, de acuerdo con la semejanza de esta procesión se dice que la sabiduría y la bondad divinas proceden en las criaturas, en cuanto que produce en ellas gradualmente su semejanza; y según este modo, algunas cosas son más semejantes a Dios que otras.

En otro sentido, se llama procesión la salida que lo principiado hace de su principio; y, dado que en las personas divinas una es de la otra, como del principio, de este modo hay propiamente procesión en Dios.

RESPUESTAS

1. En las criaturas, toda procesión se produce mediante algún movimiento o mutación; ya que nada procede localmente, a no ser mediante el movimiento, y nada sale de su causa sin que acaezca alguna mutación en aquello de donde sale, si es de su esencia, o al menos, en aquello que sale. Mas en Dios, el origen de una persona de la otra se realiza sin mutación alguna, como se ha dicho antes al hablar de la generación, en la distinción 4, cuestión 1, artículo 1, puesto que nada se predica de Dios si comporta imperfección en Él.

2. Aunque en las personas divinas no hay distancia, ni según el lugar ni según la esencia, sin embargo, hay distinción en las personas según las propiedades personales; y esto es suficiente para la razón de procesión.

3. La procesión local va hacia alguna cosa como hacia el término del movimiento: sin embargo, lo que procede de la causa, no es necesario que vaya hacia otro; y, así, se toma la procesión en Dios.

ARTÍCULO 2

Si la procesión divina es solamente una

(I q27 a3, a4)

OBJECIONES

1. Parece que en Dios hay solamente una única procesión. Pues dado que la paternidad denota la propiedad de origen, como aquello a partir de lo cual es algo, así también la procesión denota la propiedad de origen, como aquello que es por otro. Ahora bien –como se ha dicho antes, distinción 7, cues-

tión 2, artículo 2–, en Dios solamente puede haber una paternidad. Luego también una sola procesión.

2. En todos los seres que tienen específicamente una sola naturaleza, solamente hay un modo por el que la naturaleza se comunica; de ahí también que el Comentador en *Physica* VIII (texto 46), diga que los ratones que son generados por la putrefacción de la tierra y los generados por semen no son de la misma especie. Ahora bien, por la procesión de las personas se comunica la naturaleza divina, que no solamente es una en especie, sino también una numéricamente. Luego sólo hay un modo de procesión en Dios.

3. Las operaciones o los actos se distinguen entre sí según los términos y según los principios. Ahora bien, en Dios la procesión es siempre del mismo principio, ya que toda procesión es en virtud de la naturaleza de quien la hace proceder; también es hacia el mismo término recibido mediante la procesión, ya que en la procesión divina es siempre recibida la naturaleza divina. Luego parece que sólo hay una procesión en Dios.

4. Si son dos las procesiones, se diferencian o por parte de la esencia, o por parte de las relaciones, no habiendo más en Dios. Ahora bien, por parte de la esencia sólo se encuentra la diversidad conceptual según la pluralidad de los atributos; pero una diversidad conceptual no causa una pluralidad real, cual debe ser la de dos procesiones, según las cuales proceden dos personas realmente distintas. Luego, por parte de la esencia no puede tomarse una diversidad real de procesiones. De modo semejante, no puede tomarse por parte de las relaciones; en efecto, las relaciones, según el modo de entender, acompañan a las procesiones; pues es Hijo porque procede del Padre. Luego parece que de ningún modo puede haber más de una procesión en Dios.

EN CONTRA, según una sola procesión, hay solamente un único procedente. Es así que, en Dios, hay dos personas procedentes, a saber, el Hijo y el Espíritu Santo, como se dice en el texto. Luego parece que debe haber dos procesiones.

SOLUCIÓN

Algunos afirman que esas dos procesiones se distinguen realmente, y que no hay que buscar en qué se distinguen, ya que por ellas se distinguen primordialmente las personas; de la misma manera que no indagamos en qué se distinguen lo racional y lo irracional. Pero esto no parece conveniente, ya que la generación y la procesión no tienen ninguna oposición recíproca; mientras que toda distinción formal se da según alguna oposición. Además la procesión y la generación son significadas a modo de operaciones. Ahora

bien no conviene que los operantes o los operados se distingan mediante las operaciones y los movimientos; sino, más bien, lo contrario, ya que las acciones se diferencian específicamente según las formas de los agentes, como calentar y enfriar; y los movimientos, según los términos.

Otros dicen que la diferencia se toma del hecho de que la generación es una procesión de la naturaleza, y la procesión del Espíritu Santo es una procesión de la voluntad. Pero esto tampoco es aceptable, dado que la naturaleza y la voluntad en Dios solamente se distinguen conceptualmente. Por lo que esa distinción no puede ser la razón de una distinción real, ya que el principio nunca es más débil que lo principiado. Además, según esto, la procesión del entendimiento, según la cual se dice Verbo, sería distinta de la procesión de la naturaleza, según la cual se llama Hijo.

En consecuencia, hay que responder que, en Dios, solamente puede haber distinción real y pluralidad real, de conformidad con las relaciones de origen. Según esto, conviene investigar la pluralidad de los que proceden y de las procesiones. Así pues, afirmo que, en Dios, hay una procesión, según la cual una persona procede de una sola persona; ésta es la procesión de la generación, según la cual el Hijo es del Padre; por eso, se dice que es a modo de naturaleza o de entendimiento; en efecto, procede como Hijo y como Verbo, puesto que en los dos modos de esas procesiones, a saber, de la naturaleza y del entendimiento, uno solo procede de uno solo.

Así mismo, hay en Dios una procesión que viene simultáneamente de dos, a saber, de aquel que procede y de aquél de quien procede; ésta se distingue de la primera según el origen, ya que esta segunda procesión no es, por parte del que procede, según la procesión citada, que es a modo de naturaleza. Y por eso se dice que esta procesión es a modo de voluntad, ya que, del consenso de dos que quieren, puede proceder un solo amor. Y según estos diversos modos de origen, son producidas más personas que se distinguen por la relación de origen: el Hijo que es del Padre; y el Espíritu Santo, que es de los dos. Por lo que concedo que, si el Espíritu Santo no fuera del Hijo, no se podría señalar una distinción real entre el Hijo y el Espíritu Santo.

RESPUESTAS

1. La paternidad indica un modo determinado de origen, el cual no puede multiplicarse ulteriormente según la diversa noción de origen, sino según la materia solamente, de modo que pueda diversificarse numéricamente; pero la procesión indica origen en común y puede ser determinado según dos modos de origen: que uno tenga la procesión de uno que no procede, y también que uno tenga la procesión de uno que procede a su vez. No pueden encontrarse más modos que se distingan por razón del origen; por

eso en Dios no puede haber más que dos procesiones. En efecto, si se tomara la procesión desde un solo procedente o de varios, sólo habría la diferencia que existe entre uno y muchos; pero esta diferencia de ningún modo pertenece al origen; es como si el animal que camina se dividiese no en bípedo y cuadrúpedo, sino en blanco y negro.

2. En la naturaleza creada hay una comunicación doble: una, a modo de naturaleza, y otra, a modo de amor. Ahora bien, la naturaleza no se comunica en ambas comunicaciones, sino sólo en la que es a modo de naturaleza. Debido a la imperfección de la voluntad creada, sucede que la naturaleza no puede comunicarse por ella, ya que lo que procede a modo de voluntad, a saber, el amor, no es una hipóstasis subsistente por sí, como en Dios; y, por ello, debido a la perfección de la naturaleza divina, sucede que la naturaleza se comunica, no sólo por el acto de la naturaleza, que es la generación, sino también, por el acto de la voluntad que es el consenso del amor.

3. Las procesiones en Dios se distinguen por su principio y por su término. En efecto –como se ha dicho antes–, aunque la naturaleza divina sea el principio de la generación en el Padre, sin embargo no lo es absolutamente bajo la razón de naturaleza, sino bajo la razón de paternidad. Y, semejantemente, el Hijo no tiene el ser Hijo por la naturaleza divina, en cuanto que es la naturaleza que es adquirida en el Hijo a través de la generación, sino por el hecho de que la naturaleza del Hijo es realmente la misma filiación. Y, así, queda claro que las mismas relaciones se comportan, en cierto modo, como principio y como término respecto a las mismas procesiones.

4. Dado que las personas, que realmente son más de una, se distinguen según las procesiones, no puede decirse que las procesiones no se diferencian realmente, sino sólo conceptualmente. En efecto, hablando formalmente, nada causa una distinción mayor que la distinción por la cual ellas se distinguen recíprocamente. Ahora bien, las propiedades personales, en cuanto que se comparan con la esencia, se identifican realmente, puesto que son la misma esencia divina de la que se diferencian solamente según la razón; pero en cuanto que esas propiedades son relativas, son más de una realmente. Pues bien, eso es lo que sucede también con las procesiones; porque, en cuanto que se comparan a la naturaleza, como principio o término, sólo se distinguen conceptualmente, según que se dice que, en Dios, la voluntad y la naturaleza difieren según la razón; pero en cuanto se comparan también a las propiedades relativas, como al principio o al término, entonces, en este caso, tienen también una diferencia real –como se ha dicho, en la distinción 2, cuestión 1, artículo 5–.

Respecto a lo que se objeta a las dificultades que se plantearon al proponer la cuestión –a saber, que las relaciones siguen a las procesiones, por lo que parece que las diversas procesiones causan la diversidad de las relacio-

nes, y no al contrario; o que al menos habría allí un círculo–, hay que decir que, en Dios, la relación no tiene solamente la característica de ser relación, sino también la característica de ser personal, o sea, constituyente de la persona; y, por esto, es como el acto de la diferencia constitutiva y de la forma propia de la misma persona, a la cual pertenece la operación de la generación o de la espiración. Por eso no hay inconveniente en que, bajo el aspecto de relación, las relaciones se sigan y acompañen a las procesiones y reciban de ellas la diferencia; ahora bien, en la medida en que son formas propias de las personas mismas, causan la diferencia de procesiones.

ARTÍCULO 3

Si la procesión del Espíritu Santo debe llamarse procesión o generación

(I q27 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la procesión del Espíritu Santo no debe llamarse procesión, sino generación. En efecto, si no es generación, entonces se divide en contraposición a la generación. Es así que nada común se divide en contraposición a lo propio. Luego parece que la procesión del Espíritu Santo no debe llamarse procesión, ya que la procesión es común a la generación y a la procesión del Espíritu Santo.

2. De la misma manera que la generación del Hijo indica un modo especial de origen, así también la procesión del Espíritu Santo; de otra manera, no sería una propiedad constitutiva de la persona, como se ha dicho en el artículo precedente. Es así que la procesión no expresa un modo especial de origen, como se ha dicho en el artículo 1 de esta distinción. Luego el modo de origen del Espíritu Santo no debe recibir el nombre de procesión.

3. Como el Hijo recibe toda la naturaleza y sustancia del Padre, así también el Espíritu Santo. Ahora bien, la procesión, según la cual uno recibe la naturaleza de aquél del que procede, se llama generación, incluso en las realidades inferiores, como se evidencia examinando las cosas singulares. Luego parece que la procesión del Espíritu Santo debe llamarse generación.

4. Damasceno (*De fide,* I, 8), al definir la generación, se expresa así: "La generación es una obra de la naturaleza divina, manifestándose de manera que quien genera no sufre mutación, y de modo que Dios ni es anterior ni posterior. Es así que la procesión del Espíritu Santo es obra de la naturaleza

divina, etc.”. Luego parece que es una generación. Que es obra de la naturaleza divina y no de la voluntad, es probado por San Hilario (*De syn*., 24) quien dice que la voluntad ha dado la sustancia a todas las criaturas, pero fue la naturaleza la que ha dado la sustancia al Hijo. Ahora bien, el Espíritu Santo no es una criatura y, por lo tanto, no tiene la sustancia por la voluntad, sino por la naturaleza del Padre.

EN CONTRA, todo lo que procede a modo de generación, procede como generado, principalmente en los seres vivientes. Es así que el Espíritu Santo no procede como generado, pues de otro modo habría dos Hijos en la Trinidad, lo que no puede ser. Luego la procesión del Espíritu Santo no debe llamarse generación.

SOLUCIÓN

En Dios, es posible tomar lo común y lo propio, aunque no sea posible tomar lo universal y lo particular. En efecto, para que haya lo universal y lo particular, se exige una diversidad real de la esencia comunicable y del ser que es propio –como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 4, artículo 1–. Esta diversidad no puede encontrarse en Dios. Pero sí es posible, en Dios, tomar lo común y lo propio de dos modos: según la realidad y según la razón. Según la realidad, como decimos que la esencia es común a las tres personas y que cada una de las personas se distingue por lo que le es propio. Según la razón, como cuando nuestro entendimiento toma algo en Dios, en cuanto al carácter común o indeterminado y en cuanto al carácter determinado y propio: ya que ambos, tanto la razón de género, como la razón de diferencia, pertenecen a la dignidad; como en Dios está la razón de conocimiento, que es común, y la razón de ciencia que es propia y determinada, y, sin embargo, uno no es el género del otro, en cuanto que están en Dios. Por esto afirmo que la procesión tiene su nombre según la razón común de origen, mientras que la generación tiene su nombre según una determinada razón de origen. Por lo tanto, se comportan entre ellas como lo común y lo propio; pero no como el género y la especie.

RESPUESTAS

1. La procesión, en cuanto que se toma en su razón común, no se contrapone a la generación; pero se contrapone en cuanto se toma según un determinado modo de procesión, modo que le corresponde al Espíritu Santo.

2. Encontramos frecuentemente que una cosa propia es denominada con un nombre común; como todo convertible se dice propio, ya se signifique la esencia, ya no se la signifique. Sin embargo, este nombre retiene especial-

mente para sí lo convertible que no significa sustancia, ya que no añade nobleza alguna por la cual pueda ser nombrado. Ahora bien, no lo afirmamos así en nuestro caso: en efecto, el origen del Espíritu Santo no es denominado con un nombre común, porque no añade nada a la razón común, ni tiene menos que la generación del Hijo, puesto que el Espíritu Santo es igual que el Hijo en dignidad.

Más bien, de este hecho se señalan tres razones. Primera, porque el Espíritu Santo se acerca máximamente a la procesión; en efecto, no sólo él procede, como procede también el Hijo, sino que procede del procedente, lo cual no le corresponde al Hijo. Segunda, porque al decirse la procesión de dos modos: según el movimiento local y según la salida que el causado hace de la causa, ambos modos, en cierto sentido, le corresponden al origen del Espíritu Santo. En efecto, en cuanto que el Espíritu Santo procede como persona distinta, así, su procesión se asemeja a la salida que el causado hace de la causa. Por otro lado, en cuanto procede como amor que tiende a otro, no como al receptor, sino como al objeto, se asemeja a la procesión local, que va de una cosa a otra. Pues el Padre ama al Hijo con el amor que es el Espíritu Santo. En cambio, al Hijo no le compete la procesión, a no ser según un modo: la salida de la causa. Tercera razón (creo que es la mejor), porque en las realidades creadas encontramos que una cosa que es subsistente en sí procede a modo de naturaleza; y llamamos a esto ser generado; luego, de acuerdo con esto, tenemos la posibilidad de nombrar la procesión del Hijo con un nombre propio, a saber, con el nombre de generación. Ahora bien, no vemos en las criaturas que algo subsistente en sí proceda a modo de amor, como procede el Espíritu Santo; por eso no podemos nombrar esta procesión con un nombre propio, sino solamente con un nombre común.

3. A la procesión del amor, en cuanto tal, no le es propio comunicar, por sí misma, una naturaleza; pero le es propio en cuanto que está en Dios, donde no puede haber nada imperfecto. Por consiguiente, al Espíritu Santo, según la razón de procesión, hablando comúnmente, no le es propio que la naturaleza le sea comunicada; por eso, esta procesión no puede llamarse generación, conforme a su propia razón. En efecto, de la misma razón de generación deriva que la naturaleza se le comunique al generado: pues, aunque la diversidad conceptual no sea suficiente para la diferencia real de las procesiones, sin embargo, es suficiente para una denominación diferente.

4. La naturaleza no es el principio de la procesión del Espíritu Santo bajo razón de naturaleza, sino bajo razón de voluntad, de la cual procede el amor; por eso su procesión no se llama nacimiento, puesto que el nacimiento se llama así por la naturaleza. Y, sin embargo, de esto no se sigue que el Espíritu Santo sea criatura. En efecto, la voluntad se compara, como principio, a las mismas cosas principiadas, y, así, se compara a las criaturas; o se compara a

la misma razón de ser principio, y, así, se compara al amor, que es el Espíritu Santo, como el entendimiento al arte, según se ha dicho antes, en la distinción 10, cuestión 1, artículo 3.

ARTÍCULO 4

Si el Espíritu Santo debe llamarse ingénito

(I q33 a4)

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo debe ser llamado ingénito. Y primeramente por el testimonio de autoridad de San Jerónimo, citado en el texto.

2. Un término infinito se convierte con la negación, supuesta la existencia del sujeto; como el no hombre, no es hombre. En efecto, todo lo que existe, y no es hombre, es no hombre. Ahora bien, "ingénito" es un término infinito. Luego, dado que el Espíritu Santo existe y no es engendrado, parece que es ingénito.

3. Ingénito, o indica una relación o algo absoluto. No indica relación nocional, ya que entonces no podría decirse que la esencia es ingénita. Luego parece que está entre lo absoluto; y, así, parece que conviene al Espíritu Santo.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto: el Padre solo es ingénito. Luego el Espíritu Santo no es ingénito.

SOLUCIÓN

En Dios, hablando propiamente, nada puede decirse privativamente, ya que para la razón de privación se exige que algo sea apto naturalmente para tener lo que no tiene. No es posible que esto convenga a Dios. Por lo tanto, hay que tomar ingénito negativamente y no privativamente. Ahora bien, alguna negación niega en un género determinado, y esta negación se asemeja en algo a la privación, en cuanto que se pone un género determinado. Hay también alguna negación fuera del género; y ésta es una negación absoluta, ya que no determina a ningún género.

Por consiguiente, afirmo que si "ingénito" indica negación fuera del género, entonces conviene a todo lo que es y que no es por otro mediante

generación: ya sea por algún otro o no, ya sea creado o increado; según esto, podemos llamar ingénito al Padre, al Espíritu Santo, a la esencia divina y a las primeras criaturas que no llegaron a la existencia por generación.

Ahora bien, si la negación está en el género, esto puede suceder, según está tomada en Dios, de dos modos: o en el género de naturaleza divina, y entonces conviene al Padre, al Espíritu Santo y a la esencia; o en el género de principio en la naturaleza divina, y así solamente conviene al Padre, y será la noción de Padre. En efecto, un principio puede darse a conocer de dos maneras: o según que algo deriva de él, y así el Padre se da a conocer mediante la generación y la espiración activa; o en cuanto que no deriva de otro, y así "ingénito" es la noción de Padre.

RESPUESTAS

1. San Jerónimo toma ingénito, esto es, no generado, según que la negación está fuera del género, o en el género de naturaleza divina, pero no en el género de principio.

2. La negación del término infinito no es una negación en algún género determinado, sino sólo en el género de ente; y, por ello, puede aplicarse a todo ente al cual no le conviene la afirmación; pero la negación que niega en cualquier género determinado no puede decirse fuera de aquel género.

3. "Ingénito", en cuanto conviene sólo al Padre, indica la noción de Padre; y, así, no conviene a la esencia. Pero en cuanto conviene a la esencia y al Espíritu Santo, no expresa noción alguna, ni algo de lo absoluto, puesto que así también convendría al Hijo; pero elimina una determinada noción, a saber: la generación pasiva.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Lejos de nosotros esté la idea de que sospechemos algo semejante entre Dios Padre y Dios Hijo". En efecto, de este modo la procesión del Espíritu Santo parecería material; ya que el padre se encuentra respecto a la generación como principio activo; en cambio, la madre, como principio material, ya que suministra la materia.

"No sé", a saber, con conocimientos adquiridos por el arte; "no puedo", a saber, mediante la facultad natural o la industria humana; "no soy suficiente", o sea, debido al defecto de uso o de ejercicio.

"Todo lo que es, o es ingénito, o es generado, o es hecho". Hay que tener presente que los miembros de esta división varían con multiplicación material y no formal; y, por ello, un miembro está repetido en cuanto que conviene a dos: al Padre y al Espíritu Santo.

DISTINCIÓN 14

LA MISIÓN O PROCESIÓN TEMPORAL DEL ESPÍRITU SANTO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Muestra que se da la procesión temporal del Espíritu Santo, llamada *misión*.
   –Hay una doble procesión del Espíritu Santo: una eterna, por la que procede en sí mismo; otra temporal, por la que procede a santificar la criatura racional, según afirma San Agustín (*De Trin.*, XV, 27, 48).
   –La misma donación de la gracia es misión del Espíritu Santo, como dice Beda (*Hom.*, II, hom. 10): y esta donación de la gracia es temporal.
2. Investiga si es dada la Persona misma o solamente sus dones.
   –Según unos, cuando es enviado el Espíritu Santo, no es dado él mismo, sino sus dones; de modo que el Espíritu Santo procede cuando su gracia es dada a los hombres.
   –Según otros, entre los que se encuentra el Maestro, apoyados en las autoridades de San Agustín y de San Ambrosio, enseñan otra cosa.
   –San Agustín (*De Trin.*, XV, 26, 46) prueba que el Hijo es Dios porque da el Espíritu Santo, que es Dios. Y enseña que da un don que es igual a sí, porque da el Espíritu Santo (*Serm.*, 128 n4).
   –San Ambrosio enseña que el Espíritu Santo nos es dado, siendo simple su sustancia, aunque rebosante de fuerza, y así está presente a cada uno: es uno que se da a muchos; sin embargo, los dones del Espíritu Santo no son uno, ni la sustancia es simple (*De Spir.*, I, 4, 60-62).
3. Pregunta si el Espíritu Santo es dado por los hombres santos.
   –Enseña que el Espíritu Santo no es dado por los hombres santos o por los ministros: pues como el darse el Espíritu Santo es proceder, si se diera por los ministros, procedería de ellos.
   –Lo prueba por San Agustín (*De Trin.*, XV, 26, 46): los apóstoles oraban e imponían las manos para que *recibieran* el Espíritu Santo, pero no lo *daban;* podemos *recibir* el Espíritu Santo según nuestra medida, pero no podemos *infundirlo* en los demás.
   –Cuando San Pablo (*Gál.*, 3, 5) dice: “Quien os otorgó el Espíritu Santo y obró las virtudes en vosotros”, no afirma que tuviera autoridad de dar el Espíritu Santo, sino que tenía un ministerio, *en el cual* se daba el Espíritu Santo.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

La procesión del Espíritu Santo es doble.– Además, hay que observar atentamente que la procesión del Espíritu Santo es doble: la procesión *eterna*, que es inefable, mediante la cual el Espíritu Santo ha procedido del Padre y del Hijo desde la eternidad y sin tiempo; y la procesión *temporal*, por la que procede del Padre y del Hijo, para santificar a la criatura. Y de la misma manera que, desde la eternidad, procede común y simultánea-

mente del Padre y del Hijo, así también, en el tiempo procede común y simultáneamente de ambos hacia la criatura, no separadamente del Padre hacia el Hijo, ni del Hijo hacia la criatura. De ahí que San Agustín, en *De Trinitate* (XV, 27, 48) diga: "El Espíritu Santo no procede del Padre hacia el Hijo, ni procede del Hijo para la santificación de la criatura, sino que procede a un tiempo de ambos, aunque el Padre haya concedido al Hijo el que pueda proceder de Él, como procede de sí mismo".

Se trata especialmente de la procesión temporal del Espíritu Santo.– Hablando de la procesión temporal del Espíritu Santo, Beda, en la homilía del primer domingo después de la Ascensión, se expresa en estos términos: "Cuando la gracia del Espíritu Santo es dada a los hombres, evidentemente el Espíritu es enviado por el Padre, es enviado también por el Hijo; procede del Padre, procede también del Hijo, ya que su misión es la procesión misma" (*Hom*., II, hom. 10). Con estas palabras muestra claramente que la donación de la gracia del Espíritu Santo es llamada procesión o misión del mismo Espíritu Santo. Ahora bien, dado que la donación o entrega es sólo temporal, es evidente que también esta procesión o misión es temporal. San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (26, 45) deja entrever esta procesión temporal del Espíritu Santo, al decir que el Espíritu Santo ha procedido de Cristo, cuando después de la resurrección sopló sobre sus discípulos, con estas palabras: "Cuando Cristo resucitó de entre los muertos y se apareció a los discípulos, sopló y les dijo (*Jn*., 20, 22): «Recibid el Espíritu Santo», como probando que también procedía de Él. Y ésta es aquella «virtud» que –como se lee en el Evangelio (*Lc*., 6, 19)–, «salía de Él y sanaba a todos»". Y, para demostrar que esta procesión del Espíritu Santo no era otra cosa que donación o entrega del mismo Espíritu Santo, añadió: "Después de la resurrección, el Señor Jesús sopló dos veces el Espíritu Santo: una vez en la tierra por amor al prójimo, y, de nuevo, en el cielo por amor a Dios"; "ya que, con ese mismo don, «la caridad se difunde en nuestros corazones» (*Rom.,* 5, 5), con la que amamos a Dios y al prójimo" (San Agustín, *ibid*., 46).

Algunos afirman que el Espíritu Santo no se da, sino sus dones.– Hay algunos que afirman que no se da el mismo Dios Espíritu Santo, sino sus dones, que no son el mismo Espíritu Santo. Y –como dicen–, el Espíritu Santo se da cuando su gracia, que no es Él mismo, es entregada al hombre. Y afirman que, en las palabras antes citadas, Beda había pensado esto, cuando dice que el Espíritu Santo procede en el momento en el que su gracia es entregada a los hombres: no se entrega a sí mismo, sino su gracia.

El mismo Espíritu Santo, que es Dios, es dado y enviado.– Pero que es dado el mismo Espíritu Santo, que es Dios y tercera persona en la Trinidad, lo muestra abiertamente San Agustín, quien, en el libro XV *De Trinitate* (26, 46), escribe esto: "No debemos dudar que el mismo Espíritu Santo es entregado, cuando Jesús sopló sobre sus discípulos; y de Él, el mismo Jesús dijo a continuación (*Mt*., 28, 19): «Id, bautizad a

todas las gentes en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo». Es, pues, Él mismo el que fue entregado desde el cielo el día de Pentecostés (*He.*, 2, 1-4). Por consiguiente, ¿cómo no ha de ser Dios el que da el Espíritu Santo? O mejor, ¿qué Dios tan grande no será el que da a Dios?". He aquí que con estas palabras, dice claramente que el Espíritu Santo, a saber, Dios mismo, es entregado a los hombres por el Padre y el Hijo.

San Ambrosio, en el libro I *De Spiritu Sancto* (4-5, 60-62), muestra que el Espíritu Santo es Dios y la tercera persona en la Trinidad, y que está infuso en nuestras mentes y en ellas penetra, al decir: "Aunque se hable de muchos espíritus –pues se lee (*Sal.*, 103, 4): «Quien hace a sus ángeles, espíritus»–, sin embargo, uno solo es el Espíritu de Dios. Luego, tanto Apóstoles como Profetas han conseguido al único e idéntico Espíritu; como también lo llama vaso de elección (*1 Cor.*, 12, 13), puesto que «bebimos un único espíritu» que no puede ser dividido, sino que se infunde en nuestras almas y penetra en nuestros sentidos, para extinguir el ardor de la sed secular. Y este Espíritu Santo no tiene la naturaleza de las cosas corporales, ni la sustancia de las criaturas invisibles". Aquí, con estas palabras, dice claramente que el Espíritu Santo, que no es criatura, es infundido a nuestras mentes.

Y, de modo parecido, dice San Ambrosio en el mismo libro: "Toda criatura es mutable, el Espíritu Santo no es mutable" (*De Spir.*, 5, 64). "¿Quién puede dudar al decir que también el Espíritu Santo fue entregado, cuando está escrito (*Rom.*, 5, 5): «Pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado»?" (San Ambrosio, *ibid.*, 66). "El cual, siendo una naturaleza inaccesible (*1 Tim.*, 6, 16), puede ser recibido por nosotros mediante su bondad, completando con su virtud todas las cosas; pero es participado de los justos solos; Él sustancia simple, rico en virtud, presente en cada uno, repartiendo de lo suyo a todos (*1 Cor.*, 12, 11) y todo él entero en todas las partes" (San Ambrosio, *ibid.*, 72). "Por consiguiente, el Espíritu Santo que se derramó en las mentes de los discípulos separados, es sin límites e infinito; a Él nada le puede engañar. Los ángeles eran enviados a unos pocos; en cambio, el Espíritu Santo es infundido a los pueblos. Por consiguiente, ¿quién va a dudar que es divino lo que se infunde simultáneamente a muchos y no es visto?" (San Ambrosio, *ibid.*, 7, 82). "Uno solo es el Espíritu Santo que fue entregado a todos los Apóstoles, aunque separados" (*ibid.*, 81). Aquí, San Ambrosio dice claramente que el Espíritu Santo, que es una sustancia simple, siendo uno, se da a muchos.

También con otro testimonio de autoridad se prueba esto mismo, a saber, que el Espíritu Santo, que es igual al Hijo, es entregado a los hombres. En efecto, San Agustín, en *De verbis Apostolis,* dice así: "Si «la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo que nos ha sido dado» (*Rom.*, 5, 5), ¿por quién es dado? Por aquél que «da los dones a los hombres» (*Ef.*, 4, 8). ¿Qué dones? El Espíritu Santo, que es un don tal cual es Él mismo. Su misericordia es grande: da un don igual a sí mismo, ya que su don es el Espíritu Santo" (*Serm.*, 2, 4).

Citados estos y otros testimonios de autoridad, se muestra claramente que el Espíritu Santo, igual al Padre y al Hijo, nos es dado; y, sin embargo, no es menor que el Padre y

que el Hijo. De ahí que San Agustín, en el libro IV *De Trinitate* (21, 32) diga: “No se ha de juzgar que el Espíritu Santo sea menor, porque el Padre y el Hijo lo hayan enviado”.

Si los hombres santos y los prelados de la Iglesia dan o pueden dar el Espíritu Santo.– Aquí se pregunta si los hombres santos dan o pueden dar a los demás el Espíritu Santo.

Aquí se muestra primero que no es dado.– Si entregan el Espíritu Santo a otros, como su donación se ha llamado procesión, parece que el Espíritu Santo procede de ellos o por ellos es enviado. Pero el Creador no procede de la criatura, no es enviado por ella. Por consiguiente, queda que no dan el Espíritu Santo, ni pueden darlo. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (26, 46) diga: “Ninguno de los discípulos de Cristo ha dado el Espíritu Santo. Oraban, es cierto, para que descendiese sobre aquellos a quienes imponían las manos (*He.*, 8, 15); pero, ellos no lo daban. Esta costumbre la observa aún la Iglesia en sus sacerdotes. Finalmente, al ofrecer Simón mago dinero a los apóstoles, no dijo: «Dadme el poder de otorgar el Espíritu Santo», sino que dijo: «para que todo aquél a quien impusiere las manos, reciba el Espíritu Santo» (*He*., 8, 19). Porque tampoco la Escritura había dicho antes: «Viendo Simón que los Apóstoles daban el Espíritu Santo», sino que dijo «Viendo, pues, Simón que por la imposición de las manos de los Apóstoles se comunicaba el Espíritu Santo» (*He*., 8, 18)”. Con estas palabras, San Agustín muestra que ni los Apóstoles, ni los otros prelados de la Iglesia habían dado o daban el Espíritu Santo.

Aquí enseña que no pueden dar el Espíritu Santo.– Y, aún más, que no pueden darlo, lo dice en el mismo libro, cuando añade: “Está escrito (*He*., 2, 23) que el Hijo ha recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo y lo ha derramado; y en esto ha sido demostrada la doble naturaleza: la humana y la divina. Sin duda, ha recibido como hombre, ha infundido o derramado como Dios. Nosotros podemos recibir este don según nuestra capacidad; pero derramarlo, evidentemente, no podemos; para que esta infusión se produzca, invocamos sobre ellos a Dios, quien es el que infunde” (San Agustín, *De Trin.*, XV, 26, 46). Con estas palabras, San Agustín dice expresamente que nosotros no podemos infundir sobre los demás el Espíritu Santo, esto es, no nos es posible dárselo.

Textos que parecen indicar lo contrario.– Mas parece que esto que acabamos de exponer es contrario a lo que el Apóstol, en su carta a los Gálatas, dice al hablar de sí mismo (*Gál*., 3, 5): “El que da el Espíritu y hace milagros en vosotros”. Aquí, evidentemente dice que Él ha entregado el Espíritu.

Se determina esto.– Sin embargo, hay que entender que el Apóstol ha dicho esto, no porque tuviera potestad y autoridad de dar el Espíritu Santo, sino porque tenía el ministerio en el que el Espíritu Santo era dado por Dios. En efecto, como dice San Agustín sobre el mismo pasaje, al exponer las palabras del Apóstol: "La fe fue predicada por el Apóstol y en aquella predicación habían sentido la venida y la presencia del Espíritu Santo; pues en aquel tiempo, en la novedad de la invitación a la fe, la presencia del Espíritu Santo aparecía también con milagros sensibles, como se lee en los *Hechos de los Apóstoles* (*He*., 2, 2-3)" (San Agustín, *In Ioan.*, *Ad Gal.*, 20). Aquí muestra claramente cómo el Apóstol les otorgaba el Espíritu Santo; evidentemente, no enviándolo a ellos, sino predicándoles la fe de Cristo; y que el Espíritu Santo se encontraba en aquellos que la recibían, era mostrado mediante algunos signos visibles. En consecuencia, los hombres, por muy santos que sean, no pueden dar el Espíritu Santo.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí comienza el Maestro a examinar la procesión temporal del Espíritu Santo, y se divide en dos partes: en la primera, examina la procesión temporal del Espíritu Santo; en la segunda, examina el nombre del Espíritu Santo, mostrando el carácter de la procesión temporal, en la distinción 18 que comienza: "Además hay que considerar diligentemente, puesto que el Espíritu Santo se llama don y donado, si ambos nombres le convienen por la misma razón". La primera parte se subdivide en otras dos: en la primera, examina la procesión temporal en común; en la segunda, la examina respecto a los modos especiales de la misión, en la distinción 16, donde dice: "Dejando atrás la inefable y eterna procesión, por la que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y no de sí mismo, ahora hay que examinar qué es su procesión temporal". Vuelve a dividir la primera en dos partes: en la primera, muestra que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo con una procesión temporal: en la segunda investiga si procede de sí mismo con una procesión temporal, en la distinción 15, donde dice: "Puesto que el Espíritu Santo es dado a los hombres por el Padre y el Hijo…, aquí se debe considerar si también es dado por sí mismo".

La primera parte se divide en dos: en la primera muestra que la procesión temporal del Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo; en la segunda, excluye un error sobre la intelección de la procesión temporal, en el pasaje que empieza: "Hay algunos que afirman que no se da el mismo Dios Espíritu Santo, sino sus dones". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, determina la verdad de la procesión temporal en cuanto al principio del cual procede, mostrando, mediante San Agustín, que procede del Padre y del Hijo; después, muestra la verdad en cuanto al hecho de que se dice que procede de ellos temporalmente, en el pasaje que comienza: "Hablando de la procesión temporal, Beda… se expresa en estos términos".

"Hay algunos que afirman que no se da el mismo Dios Espíritu Santo, sino sus dones". Aquí excluye el error de los que dicen que, en la procesión temporal, no es dado el Espíritu Santo, sino solamente sus dones; sobre esto, hace dos cosas: primero, muestra que el propio Espíritu Santo, que es Dios, es dado en la procesión temporal; después, partiendo de la afirmación anterior, muestra que ningún hombre puede dar el Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: "Aquí se pregunta si los hombres santos dan o pueden dar a los demás el Espíritu Santo". Y en torno a esto hace dos cosas: primero, plantea la cuestión y la determina, mostrando que ningún hombre puede dar el Espíritu Santo, ni incluso Cristo, en cuanto hombre; después, pone una objeción en contra y la resuelve, en el pasaje que empieza: "Pero parece que esto que acabamos de exponer es contrario a lo que el Apóstol… dice".

CUESTIÓN 1

Para la comprensión de esto se examinan tres cosas. Primero, la procesión temporal en sí misma. Segundo, por qué razón se dice que el Espíritu Santo procede temporalmente, o según qué cosa se produce la misión. Tercero, por quién se produce.

Sobre el primer punto se plantean dos cuestiones: 1. Si hay alguna procesión temporal del Espíritu Santo; 2. Si se enumera juntamente con la eterna.

ARTÍCULO 1

Si alguna procesión del Espíritu Santo es temporal

(I q43 a7)

OBJECIONES

1. Parece que ninguna procesión del Espíritu Santo es temporal. En efecto, de la misma manera que la generación es una propiedad eterna del Hijo, según la cual se distingue del Padre, así también la procesión del Espíritu Santo es una propiedad según la cual se distingue del Padre y del Hijo. Es así que la generación del Hijo no se llama temporal, sino según la naturaleza asumida. Luego parece que ninguna es la procesión temporal del Espíritu Santo, ya que no ha asumido ninguna naturaleza, ni la asumirá.

2. Todo aquello a lo que conviene algo temporalmente, es mutable y variable. Es así que esto no conviene al Espíritu Santo, al ser Dios verdadero. Luego tampoco la procesión temporal.

3. Según el Filósofo en el libro *De Causis* (prop. 31), entre la realidad cuya sustancia y actividad está en el tiempo, y la realidad cuya sustancia y actividad está en el momento de la eternidad, hay una realidad intermedia, cuya actividad está en el tiempo y la sustancia en la eternidad. Llama, pues, sustancias separadas, y principalmente Dios, a aquella realidad cuya sustancia y actividad está en la eternidad. Así pues, dado que la procesión es una operación del mismo Dios, ya se entienda activa o pasivamente, parece que no sucede en el tiempo, y, consecuentemente, no debe llamarse temporal.

4. Lo que eleva al hombre sobre el tiempo no puede llamarse temporal. Ahora bien, el hombre se eleva sobre todas las cosas temporales, mediante la procesión del Espíritu Santo en el hombre, ya que –según San Agustín (*De Trin*., IV, 20), en cuanto comprendemos algo eterno con la mente no estamos en este mundo. Luego no debe decirse temporal.

5. Según San Agustín (*De Trin*., V, 15 y 16; y II, 5), la comprensión de la procesión eterna está incluida en la procesión temporal que también recibe el nombre de misión. Es así que la denominación debe hacerse de acuerdo con lo más digno. Luego, aunque en la procesión hubiera algo temporal, no debería llamarse temporal, sino eterna.

EN CONTRA está lo que se dice en el texto con los testimonios de autoridad.

Además, sucede que una persona cualquiera, en el transcurso del tiempo, tiene el Espíritu Santo sin haberlo tenido antes. Ahora bien, el Espíritu Santo solamente se posee como procedente del Padre y del Hijo, ya que es don de ambos. Luego hay alguna procesión suya, según la cual procede para santificar la criatura, tal como se dice en el texto.

SOLUCIÓN

Aunque en las personas divinas, propiamente hablando, la procesión es denominada según la razón de salida de un principio, que no necesariamente tiende a otro, sin embargo, la procesión del Espíritu Santo, por el modo de su procesión en cuanto procede como amor, tiene la característica de tender a otro, a saber, a su amado, como a su objeto. Y dado que las procesiones eternas de las personas son causa y razón de toda la producción de las criaturas, por eso es preciso que, de la misma manera que la generación del Hijo es la razón de toda la producción de la criatura, en la medida que se dice que el Padre ha hecho todas las cosas en el Hijo, así también que el amor del Padre,

tendente al Hijo como a su objeto, sea la razón en la que Dios concede copiosamente todo efecto de amor a las criaturas; y de ahí sucede que el Espíritu Santo, que es el amor con el que el Padre ama al Hijo, es también el amor con el que ama a la criatura, impartiéndole su perfección.

En consecuencia, la procesión de este amor podrá ser considerada de dos modos: en cuanto que tiende al objeto eterno, y así recibirá el nombre de procesión eterna; o según que procede como amor hacia el objeto creado, esto es, en cuanto que mediante ese amor Dios otorga algo a la criatura; y, de este segundo modo, se llamará procesión temporal por el hecho de que, partiendo de la novedad del efecto, surge una nueva relación de la criatura con Dios; y por esta razón es preciso que Dios se signifique bajo una nueva relación con la criatura, como está claro en todas las cosas que se dicen temporalmente de Dios.

RESPUESTAS

1. La generación, por su concepto, sólo indica relación con aquél por el que existe la generación. En el Hijo, esto puede suceder de dos modos: como relación con aquél del que recibe la naturaleza divina, y así la generación es eterna desde el Padre; o como relación con aquel del que recibe la naturaleza humana, y así la generación es temporal por la madre. Ahora bien –como se ha dicho en la distinción 13, cuestión única, artículo 2–, la procesión del Espíritu Santo no solamente indica relación al principio del que procede, y según el cual es sólo eterna, como lo es la generación; sino que también conlleva relación a aquél hacia el que procede, y según el cual puede llamarse temporal.

2. En cuanto que a la criatura se le concede un don mediante el amor –que es el Espíritu Santo–, ninguna mutación o variación se produce en el mismo amor, sino en aquél al que se le otorga algo mediante el amor; si es que debe llamarse mutación, y no más bien perfección. Por eso, la relación temporal no se pone realmente en el Espíritu Santo, sino solamente según la razón; en cambio esta relación temporal se pone realmente en la criatura que es transformada; como sucede cuando a Dios, en razón del tiempo, se le denomina Señor.

3. La operación divina puede considerarse de dos modos: por parte del operante, y así es eterna; o en cuanto al efecto de la operación, y así puede ser temporal. Sin embargo, dado que Dios no obra mediante una operación que sea intermedia entre él mismo y el operado, sino que su operación está en Él y es toda su sustancia; por eso, su operación es esencialmente eterna, mientras que el efecto es temporal.

4. Una cosa puede decirse temporal de muchos modos: o porque está sometida a la variación del tiempo, y de este modo la procesión no es temporal, incluso en cuanto al efecto de la gracia; o porque tiene su inicio en el tiempo, y así la gracia es temporal y, por lo mismo, la procesión en razón del efecto.

5. Un conjunto binario no puede ser afirmado sino por ambas partes; pero puede ser negado solamente en una de las dos partes, como está claro en la verdad y en la falsedad de una proposición copulativa. Y dado que lo temporal encierra en sí una cierta negación con una afirmación, esto es, el existir en un momento y el no haber existido en otro, mientras que lo eterno conlleva sólo la afirmación del ser, por eso el correspondiente conjunto binario no puede decirse eterno, a no ser que ambas cosas sean eternas; en cambio, puede llamarse temporal, aunque solamente uno de los componentes sea temporal, como Creador implica la operación divina y connota el efecto en la criatura actualmente, por cuya razón no se dice que Dios es Creador desde la eternidad, sino que es Creador en el tiempo.

ARTÍCULO 2

Si la procesión temporal se distingue realmente de la eterna

OBJECIONES

1. Parece que la procesión temporal se distingue numéricamente de la eterna, de modo que sean procesiones diversas. En efecto, lo eterno y lo temporal no pueden identificarse esencialmente. Es así que las cosas que se diferencian por la esencia se multiplican y se distinguen numéricamente de modo absoluto. Luego la procesión eterna y la temporal son absolutamente dos.

2. Una cosa no es signo de sí misma. Es así que –según San Agustín (*De Trin.*, V, 15; II, 3)–, la procesión temporal es signo de la eterna. Luego no son una sola procesión.

3. Dado que una se denomina procesión eterna y otra temporal, esto sucederá o porque se diferencian esencialmente, o porque una se añade a la otra. Ahora bien, la eterna no puede añadirse a la temporal, ya que así la temporal sería naturalmente antes que la eterna; tampoco la temporal puede comportarse como añadiéndose a la eterna, ya que nada se puede añadir a lo

eterno, al ser perfecto (*Metaphys*., V, texto 21). Luego queda sólo que se diferencien esencialmente, y así son absolutamente dos.

4. Por otra parte, al igual que se comporta el Hijo respecto a la generación pasiva, así se comporta el Espíritu Santo respecto a la procesión pasiva. Mas se dice que el Hijo tiene dos nacimientos y que ha nacido dos veces, debido a la generación eterna y a la temporal. Luego también está claro que el Espíritu Santo tiene dos procesiones.

5. EN CONTRA, la procesión pone algo en el procedente mismo. Es así que la procesión temporal, en cuanto temporal, nada pone en el Espíritu Santo. Luego es preciso que la procesión eterna esté esencialmente incluida en la procesión temporal. Consecuentemente, no se diferencian esencialmente, ni son absolutamente más de una.

6. Las cosas que no son de la misma razón de ser, no son connumeradas entre sí. Ahora bien lo temporal y lo eterno no son de la misma razón de ser. Luego no puede decirse que haya dos procesiones: una temporal y la otra eterna.

SOLUCIÓN

Dado que la procesión indica siempre una relación del procedente a aquél del que procede, el Espíritu Santo se refiere al Padre solamente con relación eterna. Ahora bien, es preciso que ninguna procesión del Espíritu Santo sea esencialmente distinta de la eterna. Sin embargo, puede sobrevenirle otra relación por parte de aquél hacia el que va destinada la procesión, como el amado, y por razón de éste, la procesión se llama temporal.

Por consiguiente, hay que decir que la procesión es esencialmente una sola, debido a la única relación del procedente respecto a aquél del que procede, que es la relación implicada en primer lugar. Por otro lado, la procesión es doble en razón de los dos respectos que hay a los dos objetos: el eterno y el temporal. Uno de estos, el eterno, está en el procedente; ahora bien, la relación temporal está, sólo según la razón, en el Espíritu Santo; pero según la realidad está en aquél hacia el que procede. Sin embargo, de estas dos relaciones, la primera está incluida en la segunda, como su razón y causa. Luego la segunda se comporta por adición a la primera.

RESPUESTAS

1. La procesión no es temporal según lo que es, sino que es temporal en razón de la relación hacia la criatura, como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión.

2. Se dice que la procesión temporal es signo de la procesión eterna, en cuanto al efecto del que surge aquella relación temporal, según la cual la procesión se llama temporal. Ahora bien, el efecto de esta procesión es el amor gratuito, el cual es una semejanza del amor increado, que es el Espíritu Santo, y, consecuentemente, un signo suyo.

3. Aunque no es realmente posible añadir nada a lo eterno, sin embargo, puede entenderse que lo eterno se relacione de algún modo con alguna cosa temporal; pero, como se ha dicho, esta relación no se pone realmente en lo eterno. Y dado que los conceptos pueden ser representados con nombres, ya que las palabras son signos de los conceptos que están en el alma (*Perih*., 1), por eso, a lo eterno se le puede imponer un nombre, en cuanto es entendido bajo aquella relación, como se dice que Dios es Señor en el tiempo. Y, de esta manera, se habla también de la procesión temporal.

4. La generación temporal y la generación eterna del Hijo se distinguen también según la relación al principio del cual derivan, ya que la eterna deriva del Padre y la temporal de la madre, y también se distinguen según las diversas naturalezas: por lo que una no es realmente la otra. Pero el caso de la procesión no es semejante, como se ha dicho en el artículo precedente.

5. Estamos de acuerdo con lo que se dice en la quinta argumentación.

6. La procesión temporal y la eterna, consideradas según la relación del procedente al principio del que deriva, se identifican totalmente y, aún más, tienen la misma razón de ser; así consideradas, no son numéricamente distintas. Sin embargo, consideradas según la relación que establecen respecto de aquello a lo que va dirigida la procesión, del modo dicho, no tienen la misma razón de ser, esto es, no son unívocas, sino análogas, porque una es la razón de ser de la otra; y, así, pueden ser connumeradas: como también decimos que Dios y el hombre son dos cosas.

CUESTIÓN 2

A continuación, se examina bajo qué aspecto es considerada la procesión temporal. Sobre este punto se plantean dos cuestiones: 1. Si, según la procesión temporal, el propio Espíritu Santo es dado, o solamente son dados sus dones, o el uno y los otros. Y si son dados tanto el Espíritu Santo como sus dones, se trata de saber: 2. Según qué dones se dice que el Espíritu Santo es dado o que procede temporalmente.

ARTÍCULO 1
Si el Espíritu Santo es dado temporalmente

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no procede temporalmente o es dado. En efecto, lo que de por sí está en todas partes, no parece que proceda de por sí hacia algún lugar. Es así que el Espíritu Santo, al ser Dios, está en todas partes. Luego no puede proceder hacia alguna.

2. Si se dijera que puede estar presente en alguien de un modo determinado, según el cual antes no estaba presente, la dificultad se mantiene aún, ya que, según Dionisio (*De div. nom.*, 3) y el autor del libro *De Causis* (prop. 24), Dios se comporta de igual modo respecto a todas las cosas, aunque no todas las cosas se comportan del mismo modo hacia Él. Ahora bien, este modo diverso que se encuentra en las criaturas depende de las diversas perfecciones que consiguen de Dios. Luego si se dice que el Espíritu Santo está presente en alguien de un modo distinto a como estaba antes, parece que esto sólo es debido a que éste consigue un efecto que antes no había conseguido: de este modo toda la donación o procesión se refiere a los dones y no al Espíritu Santo.

3. Como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 2, la procesión temporal no añade realmente nada a la procesión eterna por parte del procedente. Es así que, según la procesión eterna, el Espíritu Santo mismo no procede hacia alguna criatura. Luego tampoco según la procesión temporal por parte del mismo Espíritu Santo, sino sólo en cuanto a sus dones.

4. Es sabido que la virtud infusa no es más deficiente en las obras meritorias que la virtud adquirida en las obras políticas. Es así que la virtud adquirida dirige suficientemente al hombre en todas las obras civiles. Luego la infusa en todas las meritorias. Así pues –según parece–, no es preciso que el Espíritu Santo sea dado con la virtud infusa, sino o solo el Espíritu Santo, o sola la virtud.

EN CONTRA, en *Romanos*, 5, 5, se dice: “El amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones, por virtud del Espíritu Santo que nos ha sido dado”. Luego parece que se dan ambas cosas.

Además, el amor tiene el carácter de primer don, ya que en él son conferidas todas las cosas mediante la liberalidad. Luego parece que el Espíritu Santo tiene el carácter de don, puesto que el Espíritu Santo es amor. Es así

que esto sucede sólo porque es dado. Luego parece que el mismo Espíritu Santo es dado.

SUBCUESTIÓN II

Siguiendo adelante sobre este tema, cabe preguntar, en el caso de que se den ambas cosas, cuál es dada antes. Y parece que el Espíritu Santo: porque mediante él se dan las demás cosas; y porque tiene el carácter de primer don.

EN CONTRA, parece que se dan sus dones antes: dado que sus dones nos disponen a poseerlo. Ahora bien, la disposición es antes que aquello a lo que dispone. Luego etc.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

El mismo Espíritu Santo procede con procesión temporal, o lo que es lo mismo: se da, y no sólo son dados sus dones. En efecto, si consideramos la procesión del Espíritu Santo por parte de aquél de quien procede, no hay duda de que, según esa relación, el mismo Espíritu Santo procede. En cambio, si consideramos la procesión según la relación a aquello hacia lo cual procede, entonces –como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1–, esta relación no se pone en el Espíritu Santo porque Él sea realmente referido, sino porque otra cosa es referida a Él. Ahora bien, en la recepción de sus dones, no solamente nuestra relación tiene como término sus dones, de modo que estos sean lo único que poseemos, sino también tiene como término al Espíritu Santo, ya que lo tenemos de manera distinta que antes. Por tanto, no solamente se dirá que sus dones proceden hacia nosotros, sino que también el mismo Espíritu Santo procede hacia nosotros. En efecto, se dice que Él se refiere a nosotros, en cuanto que nosotros nos referimos a Él. Por lo que Él procede hacia nosotros, como también sus dones: ya que también recibimos sus dones y, mediante ellos, nos relacionamos con Él de otro modo, pues a través de sus dones nosotros nos unimos al Espíritu Santo, o Él a nosotros, asimilándonos mediante su don.

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que Dios está en todas partes, esto implica una cierta relación de Dios a la criatura; pero esta relación no está realmente en Él, sino en la criatura. Por otro lado, sucede que, por parte de la criatura, estas rela-

ciones están también diversificadas de muchos modos, de acuerdo con los diversos efectos con los que la criatura se asemeja a Dios; y de ahí sucede que es significado como si se relacionara con la criatura de modo diverso que antes. Y por esto se puede decir que el Espíritu Santo, que está en todos los lugares según la relación de la criatura hacia Él, está de un modo nuevo en alguien, de acuerdo con la nueva relación de la criatura misma hacia Él.

2. Aunque el nuevo modo de relacionarse se diversifique según los diversos dones recibidos en la criatura, sin embargo, la relación de la criatura no se detiene en aquellos dones, sino que ulteriormente tiende a aquello mediante lo cual esos dones son otorgados. Y, con esto, podemos significar que nosotros poseemos al Espíritu Santo de otro modo, y que el Espíritu Santo es poseído por nosotros de otro modo; y esto es significado cuando se dice que Él mismo procede hacia nosotros, o que Él se nos da.

3. No se dice que Él mismo procede hacia nosotros porque se modifique alguna cosa en Él, sino porque, por el hecho de que nosotros nos relacionamos con Él de otro modo, es posible significar que Él se relaciona con nosotros con otra clase de relación. Y así se dice que procede hacia nosotros según la relación que la procesión pone respecto a aquello hacia lo cual se da la procesión; aunque no en cuanto a la relación que pone respecto a aquello de lo que procede.

4. La virtud infusa es mucho más eficaz que la virtud adquirida y, en razón de su perfección, tiene el poder de unirnos y asemejarnos a Él máximamente; y, según esa unión, nace en nosotros una nueva relación con Dios. De ahí que, cuanto más eficaz sea, tanto más se dice que el Espíritu Santo procede en ella y con ella. Más adelante, en la distinción 18, cuestión única, artículo 3, se planteará la cuestión de si conviene que algún don creado sea dado juntamente con el Espíritu Santo.

Estamos de acuerdo con los otros dos argumentos.

SOLUCIÓN II

A lo que ulteriormente se trata de aclarar, hay que decir que el orden de algunas cosas según la naturaleza puede ser considerado de dos modos. Primero, por parte del receptor o de la materia; y, así, la disposición es anterior a aquello a lo que dispone: de este modo, recibimos los dones del Espíritu Santo antes que el propio Espíritu Santo, ya que nosotros nos asemejamos al Espíritu Santo mediante los mismos dones recibidos. Segundo, por parte del agente y del fin; y, así, lo que más próximo esté al fin y al agente, se dice que es primero; de este modo, recibimos el Espíritu Santo antes que sus dones, ya que el Hijo, con su amor, nos ha donado otras cosas. Y esto es ser anterior, absolutamente.

ARTÍCULO 2
Si la procesión temporal del Espíritu Santo es considerada según todos los dones

OBJECIONES

1. Parece que la procesión temporal del Espíritu Santo es considerada según todos los dones. En efecto, todo don que se confiera a la criatura, procede de la liberalidad de la voluntad divina. Es así que la razón de conferir generosamente es el amor. Luego parece que el Espíritu Santo se da o procede según todos los dones conferidos a la criatura.

2. En la concesión de cualquier don, la criatura se halla respecto a Dios con una relación según la cual antes no se encontraba. En efecto, es asimilado conforme a una participación de la perfección que nuevamente recibe de Dios. Ahora bien, la procesión temporal del Espíritu Santo consiste en el hecho de que el Espíritu Santo es significado en una cierta relación con la criatura, en cuanto que la criatura se refiere a Él de un modo nuevo. Luego parece que el Espíritu Santo es enviado también según los dones naturales, y no solamente según la gracia santificante.

3. Según San Agustín (*De Trin*., IV, 4), ser enviado es ser conocido como procedente de otro. Es así que uno puede conocer, sin la gracia santificante, que el Espíritu Santo procede de otro, mediante una fe informe. Luego parece que la procesión temporal no siempre es según el don de la gracia santificante.

4. Rabano (*Ennar.*, *In Rom*., 12) dice que el Espíritu Santo ha sido dado a los Apóstoles para obrar milagros. Es así que este don no es santificante, sino solamente dado gratuitamente. Luego la procesión temporal del Espíritu Santo también puede ser considerada según estos dones.

EN CONTRA, en el libro de la *Sabiduría*, 1, 5, está escrito: “El Espíritu Santo de la disciplina ahuyentará la ficción”. Es así que todo el que carece de la gracia santificante es considerado como indispuesto. Luego el Espíritu Santo no procede hacia ninguna criatura de esa índole.

Además, el Espíritu Santo no procede sino hacia aquél en el que Dios habita, como en su templo: ya que mediante el Espíritu Santo uno se convierte en templo de Dios (*1 Cor*., 6). Es así que se dice que Dios no habita en nadie, a no ser mediante el don de la gracia santificante. Luego la procesión temporal del Espíritu Santo sólo es considerada según este don.

SOLUCIÓN

En la salida de las criaturas a partir del primer principio se considera un cierto proceso circular o de retorno, en cuanto que todas las cosas vuelven, como al fin, a aquello de lo que habían salido como del principio. Y, por esto, es necesario que la vuelta o retorno al fin sea considerado según las mismas cosas con las que se produjo la salida. Así pues –como se ha dicho en la distinción 13, cuestión 1, artículo 1–, de la misma manera que la procesión de las personas es la razón de que las criaturas sean producidas del primer principio, así también la misma procesión es la razón de que vuelvan al fin, ya que, como hemos sido creados mediante el Hijo y el Espíritu Santo, así también, por ellos, estaremos unidos en el fin último, como está claro en las palabras de San Agustín, transcritas en la distinción 3, donde dice: "El principio al que recurrimos", a saber, el Padre; "y la forma que seguimos", a saber: el Hijo; "y la gracia con la que somos reconciliados". Y San Hilario, más adelante en la distinción 31, dice: "Referimos todas las cosas, mediante el Hijo, al único principio de todo".

Según esto, la procesión de las personas divinas hacia las criaturas, puede considerarse de dos modos: primero, en cuanto que es la razón de que salgan del principio; y, así, la procesión es considerada según los dones naturales, en los que subsistimos, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 4): que la sabiduría o bondad divinas proceden hacia las criaturas. Pero, aquí, no hablamos de esta procesión.

Segundo, también puede ser considerada en cuanto que es la razón de que retornen o vuelvan al fin; y esta procesión sucede sólo según los dones que nos unen próximamente al fin último: a Dios; y estos dones son la gracia santificante y la gloria; aquí hablamos de esta procesión. En efecto, de la misma manera que en la generación natural, el engendrado no se une al generante en la semejanza de la especie, a no ser en el término de la generación, así también, en las participaciones de la bondad divina, no hay una unión inmediata con Dios mediante los primeros efectos con los que subsistimos en el ser real y natural, sino mediante los efectos últimos con los que nos adherimos al fin; y por esto, concedemos que el Espíritu Santo solamente es dado según los dones santificantes.

RESPUESTAS

1. Aunque, en la concesión de los dones naturales o de los dones dados gratuitamente existe una gran liberalidad, sin embargo, la perfección de la liberalidad es considerada en los dones que nos unen a la última perfección: y estos son los que inmediatamente nos ordenan al fin; por eso, la procesión del Espíritu Santo es considerada principalmente según estos dones.

2. En la procesión del Espíritu Santo, en el sentido en que hablamos de ella aquí, a saber, en cuanto que encierra en sí la donación del Espíritu Santo, no es suficiente que haya una nueva relación, sea la que sea, de la criatura con Dios, sino que la criatura debe referirse al mismo Dios como ya poseído, puesto que lo que es dado a alguien, es poseído en cierto modo por él. Ahora bien, nosotros sólo podemos poseer la persona divina de tres modos: o con un gozo perfecto, y así la tenemos mediante el don de la gloria; o con un gozo imperfecto, y así es poseída mediante el don de la gracia santificante; o, más bien, como aquello mediante lo cual nos unimos a lo gozable, en cuanto que las mismas personas divinas, con un cierto sello suyo grabado en nuestras almas, dejan ciertos dones con los que gozamos formalmente, a saber: los dones del amor y de la sabiduría; por lo que se dice que el Espíritu Santo es prenda o garantía de nuestra herencia.

3. No es suficiente cualquier conocimiento para la razón de misión, sino sólo el que es recibido según un don apropiado a la persona, mediante el cual se produce en nosotros la unión con Dios, de conformidad con el modo propio de la persona, esto es, mediante el amor, cuando nos es dado el Espíritu Santo. Por lo que este conocimiento es como experimental.

4. Aunque el obrar milagros no es un don santificante, sin embargo, puede compararse con el don santificante. Y dado que los Apóstoles recibieron este don, no sin la gracia santificante, así se dice que han recibido temporalmente al Espíritu Santo al conferir este don.

CUESTIÓN 3

A continuación se examina el tercer punto de esta distinción: de quién procede el Espíritu Santo. Se plantea una sola cuestión: si el Espíritu Santo es dado por hombres santos. Más adelante, en la distinción 16, cuestión única, artículo 2, se expondrán dos cosas que hacen referencia a esta búsqueda.

ARTÍCULO ÚNICO

Si el Espíritu Santo es dado por los hombres santos

OBJECIONES

1. Parece que los hombres santos pueden dar al Espíritu Santo. En efecto, la remisión o perdón de los pecados sólo se produce mediante el Espíritu Santo. Es así que los hombres santos pueden perdonar los pecados, según *Juan*, 20, 23, que escribe: " A quien perdonareis los pecados, les serán perdonados". Luego parece que pueden dar al Espíritu Santo.

2. La gracia del Espíritu Santo es como una luz espiritual. Es así que un cuerpo iluminado con la luz corporal puede iluminar también a otro. Luego también una criatura que se encuentra en gracia puede conferir la gracia a otro.

3. Quien propicia la ocasión de un daño, parece que es el causante del daño (Catón, *De mor*.). Luego parece que confiere la gracia del Espíritu Santo el mismo que hace algo y, una vez hecho esto, queda conferida la gracia del Espíritu Santo. Es así que los ministros de la Iglesia dispensan los Sacramentos en los que se da la gracia del Espíritu Santo. Luego parece que pueden dar al Espíritu Santo.

EN CONTRA, el que da nunca es inferior a lo dado. Es así que todo ministro de la Iglesia es inferior al Espíritu Santo, y figura como un instrumento suyo. Luego ningún ministro puede dar al Espíritu Santo.

Además, el Espíritu Santo solamente se da en la gracia santificante. Es así que ninguna criatura puede conferir esa gracia. Luego tampoco puede conferir al Espíritu Santo. Prueba de la menor: nada infinito puede hacerse por una potencia finita. Ahora bien, la gracia tiene una cierta virtud infinita, a saber, en cuanto que nos une al mismo Dios que es infinito. Luego, dado que toda potencia de la criatura es finita, la gracia santificante no puede ser conferida por criatura alguna.

SOLUCIÓN

Ninguna criatura puede dar al Espíritu Santo, sino solamente Dios. En efecto, dado que –como se ha dicho– en la procesión temporal hay dos cosas: la relación eterna con la que el Espíritu Santo sale del Padre y del Hijo, y la relación temporal que surge por el hecho de que la criatura, por el don recibido, se relaciona con Él de un modo nuevo, está claro que de ninguno de los dos modos puede entenderse que la procesión temporal del Espíritu

Santo se efectúe por una criatura: en efecto, es indudable que el Espíritu Santo no procede de una criatura según una relación eterna; de modo semejante, ninguna criatura puede conferir la gracia santificante, siendo así que sólo en esta es dado el Espíritu Santo.

La razón de esto puede señalarse de dos modos. Primero: por el hecho de que toda operación de la criatura presupone la potencia de la materia, es imposible que una criatura produzca en el ser una forma cualquiera que no sea sacada de la potencia de la materia; y de ahí sucede que el alma racional es creada por solo Dios. Y dado que la gracia santificante eleva al hombre por encima de todo ser de la naturaleza, en cuanto que emite un acto y ordena a un fin al que la naturaleza no puede alcanzar mediante sus principios, no es una perfección sacada de la potencia de la materia; por eso, solamente es conferida por Dios.

La segunda razón puede ser ésta: en los agentes que obran por sí, toda acción se da según una cierta semejanza, pues vemos que todo agente obra algo semejante a él; pues bien, si alguien adquiere una perfección por la que se une inmediatamente a otro como una semejanza de éste, es necesario que sea producida inmediatamente por éste mismo. Y dado que, mediante la gracia, llegamos a estar unidos al mismo Dios, y no mediante criatura alguna, por ello es preciso que la gracia proceda inmediatamente de Dios y llegue a nosotros.

Una tercera razón puede también tomarse de la virtud de la gracia misma, por la que se emiten en nosotros los actos meritorios que conducen al bien infinito –como apunta la dificultad–; y puede tomarse del hecho de que en todos los agentes ordenados a modo de agente e instrumento, la perfección última es atribuida al primer agente; al igual que la forma sustancial no es por el calor del fuego, que es como un instrumento, sino por la virtud celeste.

RESPUESTAS

1. Los ministros de la Iglesia no perdonan los pecados por su autoridad o a modo de causa eficiente, porque solo perdona Dios. Pues Dios, según *Isaías*, 43, 25, dice: “Yo soy quien borro tus iniquidades por mí mismo”. Pero, perdonan a modo de ministerio; por lo que pueden llamarse ministros de la entrega del Espíritu Santo, pero no dadores, ya que este término implica autoridad.

2. La luz espiritual es más noble y más poderosa que la luz corporal y, debido a su dignidad, no puede ser producida por ningún ser creado, como tampoco puede ser producida el alma racional, como se ha dicho en el cuerpo de este artículo.

3. El que propicia la ocasión de un daño, parece que ha hecho el daño de modo interpretativo, pero no propiamente; pero también el que propicia la ocasión de un daño, hace algo proporcionado y suficiente para que se siga el daño. Mas ninguna operación del ministro, en sí misma considerada, es proporcionada y suficiente, en tanto que sale del ministro, para que se siga la donación del Espíritu Santo; sino que tiene esto solamente por institución y designación divinas; y, por ello, toda la causalidad es referida a Dios.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"No separadamente del Padre hacia el Hijo, y del Hijo hacia la criatura". Parece que se contradice, dado que antes, en la distinción 13, ha dicho que las procesiones eran dos. Hay que responder que no son simplemente dos procesiones –como se ha dicho en el artículo anterior–, sino que una incluye a la otra; y esto es lo que hay que entender en aquellas palabras; también hay que entender otra cosa: que tanto el Padre como el Hijo espiran al Espíritu Santo, no sólo en cuanto a la virtud, sino también en cuanto al supuesto; como ocurre con dos hombres que simultáneamente operan alguna cosa.

"Como probando que también procedía de Él". Parece que esto no es necesario, porque el Espíritu Santo es dado y procede temporalmente también de sí mismo. Sin embargo, con esto no se muestra que sea de sí mismo. Hay que responder que, al decir que el Espíritu Santo se da de sí mismo, todo esto se refiere al don en el que el Espíritu Santo es dado, y no se refiere a la persona procedente, ya que el Espíritu Santo no es de sí mismo, como de un principio originante. Pero, como el Espíritu Santo era significado mediante el soplo corpóreo, se mostraba que también la misma persona del Espíritu Santo procedía del Hijo.

"Y Él es la potencia o virtud que salía de Aquél". Parece que esto es falso, porque la potencia es apropiada al Hijo, como se verá más adelante, en la distinción 31, cuestión 2, artículo 1, y se lee en la epístola 1 a los *Corintios*, 1, 24, "Cristo es potencia de Dios y sabiduría de Dios". Hay que responder que la potencia puede ser apropiada al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, pero según sus diversas razones. Evidentemente al Padre, en cuanto que la potencia pertenece a la perfección del poder, que es apropiada al Padre; en cambio, al Hijo, en cuanto que es intermedia entre la esencia y la operación, de manera que si una cosa obra por su virtud, así también lo hace el Padre por medio del Hijo. Ahora bien, en cuanto que hace buena a la obra y al operante, así es apropiada al Espíritu Santo, a quien es apropiada la bondad; o, en cuanto al efecto de la potencia, que es un beneficio entregado por la liberalidad divina; y la razón de esta entrega es el amor.

DISTINCIÓN 15

COMPARACIÓN ENTRE LAS MISIONES DEL HIJO Y DEL ESPÍRITU SANTO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. El Espíritu Santo es dado también por sí mismo.
   –El Espíritu es tanto don como donado: en cuanto don, es dado; en cuanto donante, da.
   –San Agustín dice (*De Trin.*, XV, 19, 36) que si el Espíritu Santo no se diera a sí mismo y si esa donación fuese una operación hacia fuera, entonces las otras Personas obrarían algo sin el Espíritu Santo.

2. El Hijo es también enviado, tanto por el Padre como por sí mismo.
   –El Hijo es enviado o dado, tanto por el Padre, como por sí mismo y por el Espíritu Santo: lo cual ha de ser entendido en razón de la humanidad.
   –Dado por el Padre: "Dios envió a su Hijo" (*Gál*., 4, 4). Y el Hijo dice de sí mismo: "Salí del Padre y vine al mundo" (*Jn*., 16, 18); el Padre envió a su Hijo, cuando lo hizo de mujer o cuando lo hizo hombre; pero esto no pudo hacerlo sin el Espíritu Santo, porque es una obra hacia fuera.
   –Dado por sí mismo: El Padre lo envió y también él se envió, al igual que también se santificó. Cuando Cristo dice: "No vine por mí mismo" (*Jn*., 7, 28), se refiere a la forma de siervo, según San Agustín (*De Trin.*, II, 5, 9).

3. El Hijo es enviado de dos modos: para ser hombre por la Encarnación, y para ser con el hombre mediante la gracia.
   –La diferencia entre ambas misiones es la siguiente: por la gracia es enviado para llenar las almas humanas y los ángeles; por la Encarnación, para que el Verbo sea carne humana.
   –Por la gracia hizo que los hombre no sean en el mundo, sino por encima del mundo; por la Encarnación vino al mundo y se hizo visible.

4. El Padre no es enviado, pero las otras Personas no son menores que el Padre por ser enviadas.
   –El Padre no tiene un principio del cual proceda y, consiguientemente, tampoco tiene principio por el cual sea enviado.
   –Las otras Personas no son menores por ser enviadas, sino que son iguales al Padre: sólo que tienen un principio del que proceden y por el que son enviadas.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Si el Espíritu Santo es dado por sí mismo.– Puesto que el Espíritu Santo es dado a los hombres por el Padre y el Hijo, que es lo mismo que decir que procede temporalmente de ambos y por ambos es enviado, aquí se debe considerar si también es dado por sí mismo y procede por sí mismo y por sí mismo es enviado.

A esta cuestión, decimos que el Espíritu Santo es Dios y es don o dado, y, por eso, da y es dado. Evidentemente, da en cuanto Dios y es dado en cuanto don. Ahora bien, la donación o entrega del Espíritu Santo es operación de Dios, y es una operación común e indivisa de las tres personas, por eso el Espíritu Santo no es donado solamente por el Padre y el Hijo, sino también por sí mismo. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (19, 36) afirme que Él se da a sí mismo: "Así como el cuerpo carnal es sencillamente carne, el don del Espíritu Santo es el mismo Espíritu Santo. Por consiguiente, tanto es don de Dios, cuanto se da a los que se da. En sí siempre es Dios, aunque no se dé a nadie, porque es Dios coeterno al Padre y al Hijo antes de ser otorgado a nadie. Pero no es inferior al Padre ni al Hijo, aunque estos den y aquél sea dado. Es dado como don de Dios de manera que también, como Dios, se da a sí mismo. Es imposible que no sea dueño de su poder, pues de Él se dijo: «El Espíritu sopla donde quiere» (*Jn*., 3, 8)". San Agustín dice abiertamente aquí que el Espíritu Santo se da a sí mismo.

En efecto, si el Espíritu Santo no puede darse a sí mismo, y el Padre y el Hijo pueden darlo, sin duda, el Padre y el Hijo pueden algo que no puede el Espíritu Santo. Así mismo, si el Padre y el Hijo dan al Espíritu Santo, y él no da, entonces el Padre y el Hijo operan alguna cosa que el Espíritu Santo no opera. Por consiguiente, el Espíritu Santo se da a sí mismo. Ahora bien, si se da a sí mismo, entonces también procede y es enviado por sí mismo: lo cual, evidentemente, es verdad. En efecto, la procesión temporal o misión del Espíritu Santo es su donación y es la misma operación de Dios. En consecuencia, el Espíritu Santo procede temporalmente por sí mismo y es por sí mismo enviado, ya que es dado por sí mismo.

No hay que maravillarse si se dice que el Espíritu Santo es enviado por sí mismo y procede por sí mismo, puesto que se dice que el Hijo es también enviado por sí mismo.– No te admires de que el Espíritu Santo sea enviado y proceda por sí mismo. Pues San Agustín, en el libro II *De Trinitate* (5, 7), sobre el Hijo dice que no sólo fue enviado por el Padre, sino también por sí mismo y por el Espíritu Santo, preguntándose cómo es posible que el Hijo y el Espíritu Santo hayan sido enviados, estando ambos en todo, como Dios. Pues se lee –dice San Agustín–, que ambos son enviados. En efecto, en *Juan*, 14, 26 se lee del Espíritu Santo: "A quien el Padre enviará en mi nombre". Y, de nuevo, en *Juan*, 16, 7: "Si me fuera, os lo enviaré a vosotros". El Hijo dice de sí mismo, en *Juan*, 16, 28: "Salí del Padre y vine al mundo". Y el Apóstol (*Gál*., 4, 4) dice: "Dios envió a su Hijo". Por otro lado, en el Profeta está escrito de la persona de Dios (*Jer*., 23, 24): "Yo lleno los cielos y la tierra". Así pues, Dios está en todo, luego en todo está el Hijo y en todo está el Espíritu Santo. Luego el Hijo y el Espíritu Santo han sido enviados donde ya estaban.

Cómo hay que entender la misión de ambos.– "Se debe indagar cómo se entiende la misión del Hijo y del Espíritu Santo. Únicamente del Padre no leemos que haya sido enviado alguna vez", dice San Agustín (*De Trin*., II, 5, 8), sino del Hijo y del Espíritu

Santo. Y, en primer término, veamos cómo el Hijo ha sido enviado. “El Apóstol (*Gál*., 4, 4) dice: «Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer»; donde indica con claridad que es enviado allí mismo donde se encarnó en una mujer. Además, no pudo ser enviado por el Padre sin el concurso del Espíritu Santo: ya que se entiende que el Padre lo ha enviado, cuando hizo que naciera de mujer; cosa que, evidentemente, el Padre no lo hizo sin el concurso del Espíritu Santo”. He aquí que dice: el Hijo ha sido enviado por el Padre y el Espíritu Santo.

Con los testimonios de autoridad se confirma que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo.– Como dice San Agustín en el mismo pasaje citado, mediante los testimonios de autoridad se confirma que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo. El mismo Cristo dice por boca de Isaías (*Is*., 48, 16): “Ahora me ha enviado el Señor y su Espíritu”. Sobre este texto, San Ambrosio en el libro II *De Spiritu Sancto* (mejor, en III, 1, 7-8) dice: ¿“Quién es el que dice: «me ha enviado el Señor y su Espíritu», si no es el que viene del Padre para salvarnos a los pecadores”, éste es Cristo? “Luego tanto el Padre ha enviado al Hijo, como el Espíritu Santo”. El mismo San Ambrosio en el mismo texto (2, 9): “Ha sido dado por el Padre, como dice Isaías (*Is*., 9, 6): «Un niño nos ha nacido, y un Hijo nos ha sido dado». Ha sido dado (me atrevo a decirlo) también por el Espíritu; ya que también ha sido enviado por el Espíritu”. “En efecto, en *Lucas*, 4, 18-19, el Hijo de Dios dice: «El Espíritu del Señor está sobre mí, por el cual me ungió, para evangelizar a los pobres; me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista», etc. Y, habiendo leído esto en el libro de *Isaías*, dice en el Evangelio (*Lc*., 4, 21): «Hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír», para significar que se decía de Él” (San Ambrosio, *ibid.*, 1, 1-2). “Bien dijo: «sobre mí», puesto que, cual Hijo del hombre, fue ungido y enviado a predicar” (*ibid.*, 1-2). “Pues, por la divinidad, el Espíritu no está sobre Cristo, sino en Cristo” (*ibid*., 6). Con estas palabras, San Ambrosio indica que el Hijo ha sido enviado y nos ha sido dado, no sólo por el Padre, sino también por el Espíritu Santo.

El Hijo ha sido dado por sí mismo. San Ambrosio.– Después, San Ambrosio, en el mismo libro (*ibid.*, 2, 9) indica que el Hijo ha sido también dado por sí mismo: “Como en el Profeta no quedó concretado por quién ha sido dado el Hijo, se indica que ha sido dado por la gracia de la Trinidad, de modo que también el Hijo se ha dado a sí mismo”. Dice, pues, que el Hijo se ha dado, porque la Trinidad lo ha dado. Ahora bien, si el Hijo ha sido dado por sí mismo, luego ha sido enviado por sí y procede por sí. Sin duda, esto es verdad y hay que concederlo, puesto que su misión es una operación divina.

El Hijo ha sido enviado por sí mismo.– San Agustín en el libro II *De Trinitate* (5, 9) garantiza que el Hijo es enviado por sí mismo, al decir: “Es posible que se nos obligue a decir que el Hijo se ha enviado a sí mismo, pues la concepción y el parto de María

es obra de la Trinidad. Pero alguien puede decir: ¿cómo pudo enviarlo el Padre, si Él mismo se envía? Respondo, preguntando a mi vez, que me explique: ¿cómo lo santifica el Padre, si Él mismo se ha santificado? Pues el Señor dice ambas cosas (*Jn.*, 10, 36): «A quien el Padre santificó y envió a este mundo». Y en otro pasaje (*Jn.*, 17, 19): «Yo me santifico por ellos». Del mismo modo pregunto: ¿cómo lo entrega el Padre, si se ha entregado a sí mismo? Pues ambas cosas se leen. Creo que se me responderá a esto, si se entienden rectamente estas palabras: porque la voluntad del Padre y del Hijo es única, e inseparable su obrar. Por consiguiente, entiéndase que la encarnación del Hijo, y su nacimiento de la Virgen, en el cual se entiende que el Hijo es enviado, han sido obra única e indivisa del Padre y del Hijo, sin excluir al Espíritu Santo. Por consiguiente, el propio Hijo ha sido enviado por el Padre y por el Hijo, ya que ha sido hecho por el Padre y por su Verbo para ser enviado, esto es, para que apareciera entre los hombres, encarnado. Luego no fue enviado cambiando de lugar, puesto que «estaba en el mundo» (*Jn.*, 1, 10). Por lo que se dice que el Padre invisible, juntamente con el Hijo, invisible con Él, enviaron al mismo Hijo, haciéndolo visible. Pero si el Hijo llegara a ser visible de manera que dejara de ser invisible juntamente con el Padre, esto es, si la sustancia invisible del Verbo se hubiera vertido y transformado en una criatura visible, se entendería que el Hijo fue enviado por el Padre, y sólo por el Padre, pero no se encontraría al Hijo como emisor. Mas, habiendo tomado «forma de siervo», reteniendo la inmutable «forma de Dios» (*Flp.*, 2, 6-7), es evidente que el Padre y el Hijo, ambos invisibles, han hecho lo que aparece en el Hijo; es decir, el mismísimo Hijo visible fue enviado por el Padre invisible junto con el Hijo invisible".

Se hace un resumen de lo expuesto.– Por lo expuesto se indica claramente que el Hijo fue enviado por el Padre, por el Espíritu Santo y por sí mismo; se ha mostrado también cuál es su misión, a saber, la encarnación, esto es, que se hizo hombre de modo que apareciera visible; y finalmente se ha mostrado que esto es obra común del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Pregunta: ¿por qué dice, "no he venido de mí mismo"?– Pero a lo expuesto antes se opone lo siguiente: si el Hijo ha sido enviado de sí mismo, ¿por qué, en *Juan*, 7, 28, dice: "Y yo no he venido de mí mismo"?

Solución.– En el libro II *De Trinitate* (5, 9) San Agustín responde, diciendo que esto ha sido afirmado "conforme a la forma de siervo, por la cual no ha contribuido a ser enviado", esto es: bajo esa forma Él no operó la Encarnación, sino por la forma de Dios.

Si el Hijo ha sido enviado una vez solamente, o más veces.– Aquí se busca si el Hijo ha sido enviado solamente una vez, o más veces. En efecto, si la misión del Hijo es sólo su Encarnación, dado que se ha encarnado una sola vez, parece que también ha

sido enviado una sola vez. Pero si es enviado más de una vez, hay también una misión suya distinta de la Encarnación. Y, ¿cuál es? ¿acaso la generación eterna es su misión, o hay que buscar otra misión?

Se dice que el Hijo es enviado de dos modos.– A los interrogantes hechos, respondemos que –aparte de la generación eterna que es inefable, por la cual puede decirse también que es enviado, según les parece a algunos, aunque por esa generación se le llama, con más verdad y mejor, engendrado–, se dice que el Hijo es enviado de dos modos: primero, cuando se hizo visible al mundo, revestido de carne; segundo, cuando "penetra en las almas piadosas" (*Sab.*, 7, 27) de manera que es percibido y es conocido por ellas. En el libro IV *De Trinitate* (20, 28 y 27), San Agustín distingue claramente estos dos modos de misión, al escribir: "Por el hecho de nacer del Padre no se ha de afirmar que el Hijo haya sido enviado, sino que lo es únicamente cuando viene a este mundo y se hace carne: de ahí que *Juan* (16, 28) diga: «Salí del Padre y vine al mundo»; o también, cuando la mente percibe en el tiempo su asistencia, como se ha dicho en el *Libro de la Sabiduría* (9, 10): «Mándala de tus santos cielos y envíala de tu trono de gloria para que esté conmigo y me asista en mis trabajos», esto es, me enseñe a trabajar. Entonces, Él es enviado a todos, en el momento en el que se le conoce y se le percibe, en cuanto puede ser conocido y percibido conforme a la capacidad del alma racional que progresa hacia Dios, o del alma racional ya perfeccionada en Dios".

Según un modo, ha sido enviado una sola vez; y según otro modo, ha sido enviado más veces; por el primer modo, para ser hombre, y por el segundo, para ser con el hombre.– He aquí que son dos los modos de misión del Hijo: conforme a un modo, el Hijo de Dios ha sido enviado solamente una vez; pero conforme al segundo ha sido enviado más veces y es a diario enviado. En efecto, conforme al primer modo ha sido enviado para ser hombre: sólo se ha hecho hombre una vez; ahora bien, conforme al otro modo, es enviado para ser con el hombre y de acuerdo con este modo es enviado a los santos y, antes de la Encarnación, ha sido enviado a todos los santos que vivieron antes de ella, e incluso fue enviado también a los ángeles.

Por lo que San Agustín, en el libro IV *De Trinitate* (20, 27), al hablar del Hijo, esto es, de la Sabiduría del Padre dice: "Pero la Sabiduría es enviada de una manera para ser con el hombre y de otra manera para ser hombre. «Penetra en las almas santas y hace de ellas amigos de Dios y profetas» (*Sab.*, 7, 27), como también colma a los ángeles santos. Pero cuando «llegó la plenitud del tiempo» (*Gál.*, 4, 4), fue enviada no para colmar a los ángeles, ni hacerse ángel; ni para ser con los hombres o en los hombres solamente, de la misma manera a como estuvo en los Padres y en los Profetas, sino para que el Verbo se encarnase, esto es, se hiciese hombre".

Según un modo, es enviado al mundo, según el otro, no.– Además, hay que hacer notar que el Hijo es enviado con estos dos modos: según uno, es enviado al mundo; según otro, no. En efecto, se dice que es enviado al mundo, cuando ha aparecido visible al mundo. De ahí que, en el mismo libro, San Agustín diga: “Cuando, en el transcurso del tiempo la mente de cualquiera lo percibe, se dice, evidentemente, que es enviado, pero no a este mundo. En efecto, no se manifiesta en forma sensible, es decir, no está en presencia de los sentidos corpóreos. Tampoco nosotros, cuando percibimos con la mente lo eterno –en la medida de lo posible–, estamos en este mundo; y las almas de todos los justos, aun viviendo en carne mortal, en cuanto paladean las dulzuras divinas, no están en este mundo” (*ibid*., 20, 28). Con estas palabras, se hace patente que, aparte la generación inefable, el Hijo es enviado de dos modos: cuando se hace visible y cuando es percibido por la mente invisiblemente.

Por qué razón no se dice que el Padre ha sido enviado, siendo así que es conocido por cualquiera al igual que lo es el Hijo.– Aquí se plantea otra cuestión: por qué no se dice que el Padre ha sido enviado, siendo así que en el transcurso del tiempo es conocido por cualquiera al igual que lo es el Hijo. A esta dificultad respondemos que en Él está la autoridad del principio, a la cual no le es propio el derivarse del principio del cual derivan el Hijo y el Espíritu Santo. Como dice San Agustín en el mismo libro (*ibid.,* 29): “En efecto, el Padre es el principio de toda la Divinidad o, dicho de mejor manera, de toda la deidad”, ya que es el principio del Hijo y del Espíritu Santo. Y San Agustín, en el mismo libro (*ibid.*, 21, 32) añade: “Porque incluso en el supuesto de que Dios Padre hubiera querido manifestarse en la criatura visible, sujeta a él, sería muy absurdo pensar que había sido enviado por el Hijo, a quien engendró, o por el Espíritu Santo, que procede de Él”. Justamente se dice enviado el que aparece en la carne; y el que no se manifiesta en ella es el que ha enviado.

Algunos piensan que el Hijo y el Espíritu Santo son inferiores al Padre, puesto que son enviados.– En consecuencia, algunos herejes pensaron que, como el Padre no es enviado, sino que han sido enviados el Hijo y el Espíritu Santo, el Padre era mayor, y que el Hijo y el Espíritu Santo eran inferiores; y que el Padre, como mayor, había enviado a ambos, como menores. Pero San Agustín, en el libro IV *De Trinitate* (21, 32) refuta esta tesis, contradiciendo a sus defensores: “Y, por esto, no hay que juzgar que el Hijo es inferior por el hecho de ser enviado por el Padre; ni es tampoco inferior el Espíritu Santo, aunque haya sido enviado por el Padre y por el Hijo. En efecto, se entiende que estos testimonios de la Escritura han sido puestos o a causa de la criatura visible o, más bien, para indicar el principio, pero nunca para significar diversidad, desemejanza o diferencia de sustancia”. Por consiguiente, no se dice que el Padre ha enviado al Hijo o al Espíritu Santo porque Él sea mayor y estos menores, sino, sobre todo, para hacer valer la autoridad del principio, y porque Él no ha aparecido del mismo modo en una criatura

visible. He aquí que se ha indicado cuál es la misión del Hijo, y de qué modo ha sido enviado.

DIVISIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber indicado que el Espíritu Santo procede temporalmente y es dado por el Padre y el Hijo, aquí se intenta averiguar si también es dado y enviado por sí mismo. Divide esta cuestión en dos partes: en la primera, muestra que el Espíritu Santo es dado y enviado por sí mismo; en la segunda, ofrece una analogía con la misión del Hijo, en el pasaje que empieza: “No te admires de que el Espíritu Santo sea enviado y proceda por sí mismo”. Por otro lado, muestra en la primera parte dos cosas: primero, que el Espíritu Santo es dado por sí mismo; muestra esto con el testimonio de San Agustín y con dos razones. La primera de éstas es la siguiente: todo lo que pueden el Padre y el Hijo, lo puede también el Espíritu Santo; es así que el Padre y el Hijo pueden dar al Espíritu Santo; luego etc. La segunda razón es ésta: todo lo que opera el Padre y el Hijo, lo opera el Espíritu Santo; la conclusión es la misma que antes. Estas dos razones tienen eficacia por el efecto connotado, por parte de la criatura, en la misión y donación del Espíritu Santo. En efecto, la operación y la potencia, respecto a la criatura, es común a las tres personas.

“No te admires de que el Espíritu Santo sea enviado y proceda por sí mismo”. Aquí ofrece la misión del Hijo para dar a conocer la misión del Espíritu Santo; se divide en dos partes: en la primera, trata de la misión del Hijo en común; en la segunda, trata el mismo tema en cuanto a los modos especiales, en el pasaje que empieza: “Aquí se busca si el Hijo ha sido enviado solamente una vez, o más veces”. Subdivide la primera parte en dos: en la primera, plantea una doble cuestión sobre la misión del Hijo, a saber, cómo es entendida y por quién es enviado; en la segunda, da la solución, en el texto que comienza: “Se debe indagar cómo se entiende la misión del Hijo y del Espíritu Santo”. Y ésta se vuelve a dividir en dos partes: en la primera da la solución en cuanto al modo de la misión; en la segunda, en cuanto al principio de la misión, en el pasaje que empieza: “Como dice San Agustín… mediante los testimonios de autoridad se confirma que el Hijo es enviado por el Espíritu Santo”. Ésta se subdivide en dos partes: en la primera, indica que no sólo el Hijo ha sido enviado por el Padre, sino también por el Espíritu Santo; en la segunda, que también es enviado por sí mismo, donde dice: “Después, San Ambrosio… indica que el Hijo ha sido también dado por sí mismo”. Y ésta, de nuevo, en dos: en la primera muestra que el Hijo ha sido dado por sí mismo; en la segunda, que ha sido enviado por sí mismo, en el pasaje que empieza: “San Agustín… garantiza que el Hijo es enviado por sí mismo”. Sobre esto hace tres cosas: en la primera, muestra la verdad; en la segunda, concluye su propósito, en el pasaje que dice: “Por lo expuesto se indica claramente: que el Hijo fue enviado por el Padre, por el Espíritu Santo y por sí

mismo”; en la tercera, refuta una objeción, donde dice: “Pero a lo expuesto antes se opone lo siguiente: si el Hijo ha sido enviado por sí mismo, ¿por qué… dice: «Y yo no he venido de mí mismo»?”.

CUESTIÓN 1

Para la comprensión de esta parte se examinan tres puntos: primero, la misión en sí misma; segundo, la misión por parte del enviado; tercero, la misión por parte del emisor.

Sobre el primer punto, se plantean dos cosas: 1. Si la misión o donación conviene a las personas divinas. 2. Qué significa la misión: esencia o noción.

ARTÍCULO 1
Si la misión conviene a las personas divinas

(I q43 a1)

OBJECIONES

1. Parece que la misión no conviene a las personas divinas. En efecto, está claro que la misión expresa mutación de lugar, puesto que decimos que el mensajero es enviado a algún lugar. Es así que a las personas divinas, que están en todo, no les conviene mutación alguna de lugar. Luego tampoco la misión.

2. Comentando el texto de *Ezequiel*, 16, 32: “Convirtiéndoles, yo los restableceré con la conversión de Sodoma con sus hijas y con la conversión de Samaría y de sus hijas”, San Jerónimo dice: “Lo que está reunido y atado en un cuerpo, no puede ser enviado”. Es así que una persona está unida a otra con una unión mayor que un encadenamiento corporal. Luego una persona no puede ser enviada por otra.

3. Nada que pertenezca a lo inferior puede ser dicho de una persona respecto a la otra, puesto que en la Trinidad no hay grados; por lo que Damasceno (*De fide*, III, 14) dice que Cristo no es obediente al Padre, sino en cuanto hombre. Mas parece que la misión y la donación implican una cierta

inferioridad en el enviado y en el donado. Luego ninguna de las dos cosas convienen a la persona divina.

4. Está claro que una persona divina es infinitamente más digna que un ángel. Es así que los ángeles superiores, que son asistentes, según Dionisio (*De cael. hier.*, 13) no nos son enviados por su dignidad. Luego mucho menos serán enviadas las personas divinas.

EN CONTRA, hay muchos testimonios del canon y de los santos, como aparecen en el texto.

SOLUCIÓN

La misión o la donación, por razón de su significado, indica la salida que, dirigida a un término, hace alguien como enviado por otro que es el emisor. Ahora bien, en las criaturas, esta salida se produce conforme a una distancia corporal entre el enviado y el emisor y, en relación con el término, pone en el enviado la determinación de estar allí donde no estuvo antes. Pero, dado que toda imperfección ha de ser alejada de todo lo que se predica de Dios, por eso no se entiende la misión en Dios como una salida de distancia local, ni como una novedad que sobrevenga al enviado, por ejemplo: el estar donde no había estado. Más bien, hay que entenderla al igual que una salida del origen hecha por alguien, como del principio, y como una novedad que ocurre en aquél al que está destinada la misión, de modo que se diga que la persona enviada se encuentra en él de un modo nuevo.

Y de esto queda claro que la misión, por su concepto, se diferencia de la procesión y de la donación. En efecto, la *procesión*, en cuanto procesión, indica una real distinción y relación al principio del que procede, pero no a un término. En cambio, la *donación* no implica que el donado se distinga del principio por el que se da, ya que uno mismo puede darse a sí mismo; pero sólo se diferencia de aquél al que es dado, como se ha dicho antes, en la distinción 14, cuestión 2, artículo 1. Sin embargo, la *misión* establece distinción en el enviado, tanto respecto al principio, como respecto al término. Por ello, cuando se dice que el Espíritu Santo es enviado, ambas relaciones, la temporal y la eterna, están incluidas en la significación de misión: la relación eterna en cuanto que procede del Padre y del Hijo; y la temporal en cuanto es significada en la referencia a la criatura, que se encuentra respecto a Él de un modo nuevo.

RESPUESTAS

1. Aunque el Espíritu Santo –que está en todo– no pueda estar donde antes no había estado, si la mutación de lugar es entendida en Él mismo, sin

embargo, puede estar de algún modo donde antes no había estado, si la mutación se efectúa en aquél en el que se dice que está; con esto se salva la razón de misión.

2. La *Glosa* de San Jerónimo se refiere a la misión de la criatura que se produce por mutación de lugar, la cual solamente puede ser propia de lo que está separado localmente. Ahora bien, a la misión divina le basta la distinción de personas en la unidad de esencia.

3. La obediencia hace referencia propiamente al precepto que pertenece de modo adecuado al ejercicio del dominio. Por lo que está claro que la obediencia conlleva jerarquía o grado de dignidad. Por lo tanto, esto no puede decirse de las personas del Hijo y del Espíritu Santo, según la Divinidad. Por otra parte, el enviar no implica grado de dignidad, sino la autoridad del principio en uno, respecto a otro que sale de aquél: y éste es el orden en las personas divinas.

4. La misión no se dice del ángel y de la persona divina por el mismo concepto. En efecto, el ángel enviado se mueve localmente, puesto que está donde antes no había estado: ya que cuando los ángeles están en el cielo, no están en la tierra. De ahí que esta misión ponga una cierta inferioridad de dignidad o de grado en el enviado. No tiene inferioridad de grado la misión de la persona divina, pues en ella está excluida totalmente la mutación de lugar. Y, además, el efecto para el que se tiene la misión de la persona divina, a saber, la gracia santificante, procede también inmediatamente de la misma persona divina –como se ha dicho, en la distinción 14, cuestión 2, artículo 2–. Por otra parte, el efecto de los ángeles superiores se produce en nosotros mediante los ángeles inferiores, según Dionisio (*De cael. hier.*, 13); y, por ello, no se dice que nos son enviados los ángeles superiores, sino los inferiores, los cuales operan inmediatamente en nosotros; como tampoco la misión de una persona divina se realiza conforme a las perfecciones que la criatura recibe de Dios a través de la acción de alguna criatura intermedia.

ARTÍCULO 2

Si la misión significa la noción

OBJECIONES

1. Parece que la misión significa la noción. En efecto, Beda en una homilía *(Hom.*, II, hom. 10; *Homilia Dominicae I post Ascensionem,* in princ.)

dice que la misión del Espíritu Santo es su procesión. Es así que la procesión es nocional. Luego también la misión.

2. Todo lo que implica origen en Dios es nocional: ya que la esencia divina no es originada, ni origina persona alguna. Ahora bien, la misión –como se ha dicho en el artículo precedente–, implica la salida del origen, hecha por uno, como de un principio. Luego la misión es nocional.

3. EN CONTRA, según Dionisio (*De div. nom.*, 2), cuando un nombre que connota un efecto en la criatura es dicho de Dios, pertenece a la comunidad de esencia. Es así que la misión conlleva un efecto en la criatura, como se ha dicho. Luego significa la esencia.

4. Además, no hay ninguna noción común al Hijo y al Espíritu Santo. Es así que la misión es común a ambos: en efecto, se lee que ambos han sido enviados, como se dice en el texto. Luego la misión no expresa una noción.

SOLUCIÓN

En Dios hay unos nombres que significan sólo la persona, como "Padre" e "Hijo"; otros, que sólo significan la esencia, como este mismo nombre de "esencia"; y otros que significan ambas cosas, como se ha dicho en la distinción 7, cuestión 1, artículo 1, de la potencia de generar y de espirar. Y, así, afirmo que la misión es tanto esencial como nocional, mas por razones diversas. En efecto, por la relación que la misión conlleva a su principio, es nocional; y por la relación que la misión conlleva a su efecto en la criatura, es esencial.

Sobre este punto, hay dos opiniones. Unos dicen que la misión significa de modo principal la noción y, de modo subsiguiente, la esencia según el efecto connotado. Otros dicen lo contrario; y esto me parece ser más conforme a la verdad, si se considera la virtud del vocablo. En efecto, la misión, por la propia razón de su nombre, no expresa la salida que uno hace como de un principio, del que la misión tenga el ser; porque, más bien, solamente en orden al efecto de la misión es puesta la autoridad de uno respecto al que es enviado. Pues el siervo que es enviado por el señor, no sale de éste en su ser; sale, más bien, como de un principio que lo mueve mediante una orden para hacer ese acto. Ahora bien, en las personas divinas no puede haber autoridad respecto al enviado, si no es por razón del origen del ser; y por eso, en la misión está implicada, de modo subsiguiente, la relación de origen, por la cual la misión es nocional; y, de modo principal, está implicado el orden al efecto de la misión, por el cual la misión es esencial.

Pero en la procesión temporal sucede lo contrario: porque la procesión, por su noción, tal y como se toma en Dios, expresa salida de un principio originante, y sólo de modo subsiguiente indica orden al efecto, a saber, en

cuanto al modo de la procesión, que es temporal, como se ha dicho en el artículo anterior. Por eso parece que la procesión temporal es nocional de modo principal, mas de modo subsiguiente significa la esencia por razón del efecto connotado. Pero digo que, aquí, la procesión se acerca más a la esencia que la misión, como está claro por cuanto se ha dicho.

RESPUESTAS

1, 2, y 3. Con esta explicación está clara la respuesta a los tres primeros argumentos.

4. En Dios, la noción puede ser significada de dos modos: o propiamente, como la paternidad o innascibilidad; o en común, como el ser por otro o ser aquello por lo que otro es; y, de este modo, se significa la noción en la misión; y, por eso, es común a las dos personas que derivan de un tercero.

CUESTIÓN 2

ARTÍCULO ÚNICO

Si la misión conviene a todas las personas

OBJECIONES

1. A continuación, se pregunta a quién conviene el ser enviado. Parece que a toda la Trinidad. En efecto, como dice Damasceno (*De fide*, I, 2), en Dios, todas las cosas son una sola cosa, excepto la ingeneración, la generación y la procesión. Es así que la misión no es ninguna de estas cosas. Luego parece que conviene a toda la Trinidad.

2. La misión de la persona divina es entendida en cuanto que la persona es manifestada por la misión. Por lo que dice San Agustín (*De Trin.*, IV, 20) que ser enviado es ser conocido como siendo por otro. Ahora bien, el efecto en la criatura, el cual acontece por la misión, manifiesta toda la Trinidad, como lo causado manifiesta su causa. Luego parece que es enviada toda la Trinidad.

3. De la misma manera que los dones apropiados al Hijo y al Espíritu Santo –a saber, la sabiduría y la bondad– son comunicables a la criatura, también lo son los dones apropiados al Padre –a saber, la potencia–. Es así

que, en razón de aquellos dones que les son apropiados, se dice que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados. Luego, por la misma razón, también el Padre.

4. Donde quiera que están el Hijo y el Espíritu Santo, está también el Padre. Es así que se dice que el Espíritu Santo o el Hijo son enviados, ya que existen de un modo nuevo en alguna criatura. Luego parece que, juntamente con ellos, es enviado el Padre; y, de este modo, ser enviado conviene a toda la Trinidad.

5. EN CONTRA, parece que solo el Hijo es enviado. En efecto, como dice San Agustín (*loc. cit.*), ser enviado es ser conocido como siendo por otro. Ahora bien, el conocimiento es apropiado al Hijo, que es el Verbo y la sabiduría del Padre. Luego parece que solo el Hijo es enviado.

6. Parece que el único enviado es el Espíritu Santo. En efecto, todos los dones espirituales pertenecen a la manifestación del Espíritu, como se lee en *1 Corintios*, 12, 7: “Y a cada uno se le otorga la manifestación del Espíritu para común utilidad”. Es así que, mediante la misión, es manifestada la persona divina. Luego parece que el solo Espíritu Santo es enviado en todos los dones.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1, en toda misión hay necesidad de establecer cierta autoridad de uno sobre el enviado mismo. Ahora bien, en las personas divinas solamente hay autoridad por el origen; y, debido a ello, a ninguna persona divina le conviene ser enviada si no es a aquélla que procede de otro, respecto a la cual la autoridad puede ser señalada en otro; por lo que se dice que el Espíritu Santo y el Hijo son enviados, y no el Padre o la Trinidad.

RESPUESTAS

1. En la misión está implícitamente incluido el concepto de procesión y de generación, respecto a lo que les es común, a saber: ser por otro; aunque no en cuanto a la razón propia de generación o procesión.

2. En la misión, no solamente está el efecto del don creado, conferido a la criatura, sino también, como se ha dicho en el cuerpo del artículo, se pone la autoridad que tiene un principio sobre el mismo enviado. Por lo cual, en la misión de la persona se conoce que la persona es por otra, según San Agustín. Y, dado que esto no concierne a toda la Trinidad, ni al Padre, por eso no puede decirse que el Padre o la Trinidad son enviados. Además, es más apropiado a una persona que a otra aquel efecto por el cual se dice que es enviada una persona y no otra.

3. El poder o la potencia que es apropiada al Padre no tiene la razón de pertenecer al retorno [*reditum*] hacia el fin, sino que, más bien, pertenece a la salida [*exitum*] del principio, pues la potencia tiene razón de principio: y por ello, no pertenece a la misión que acontece para que la criatura vuelve a Dios. Además, el Padre, en el que está la primera autoridad, no puede señalarse como enviado, ya que no se tiene sobre él autoridad alguna.

4. El Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, y ambos en el Espíritu Santo; por eso, cuando es enviado el Hijo, a la vez se presentan el Padre y el Espíritu Santo, ya se entienda de la venida del Hijo en carne humana, como Él dice, en *Juan*, 8, 16: “Y no estoy solo, sino yo y el que me ha enviado, el Padre”, ya se entienda de su venida a nuestra alma, puesto que Él mismo, en *Juan*, 14, 23, dice: “Vendremos a él y haremos nuestra morada en él”. Por lo que tanto la venida como la inhabitación interior convienen a toda la Trinidad: y estas cosas se dicen en razón del efecto que nos une a la misma Trinidad; aunque, en razón de la apropiación, el efecto puede llevar más a una persona que a otra. Sin embargo, la misión añade a todo esto la autoridad de una persona sobre la persona que se dice enviada; luego solamente puede convenir a la persona que es por otro principio.

5. Aunque el conocimiento sea apropiado al Hijo, sin embargo, aquel don del cual se toma el conocimiento experimental, conocimiento que es necesario para la misión, no es necesariamente apropiado al Hijo, sino que, a veces, es apropiado al Espíritu Santo, como el amor.

6. En el don hay que considerar dos aspectos: el carácter de don, y así todo don manifiesta al Espíritu Santo, puesto que tiene carácter de primer don, en cuanto que es amor; o la especie del don, y así algún don manifiesta al propio Hijo, como la sabiduría o la ciencia.

CUESTIÓN 3

A continuación se examina la misión en relación con el emisor; sobre este punto, se plantean dos cuestiones: 1. Si a alguna persona le conviene el enviarse a sí misma, o proceder de sí misma o darse a sí misma; 2. Si el Hijo es enviado por el Espíritu Santo.

ARTÍCULO 1

Si una persona se envía o se da a sí misma

(I q43 a8)

OBJECIONES

1. Parece que ninguna persona se da a sí misma o se envía a sí misma. En efecto, parece que el donante tiene siempre autoridad sobre lo dado. Es así que ninguna persona tiene autoridad sobre sí misma. Luego parece que ninguna persona se da a sí misma.

2. En la distinción 14, el Maestro dijo que los hombres no pueden dar el Espíritu Santo, puesto que no procede de ellos. Es así que ninguna persona procede de sí misma, pues de otra manera sería principio de sí misma. Luego ninguna persona puede darse a sí misma.

3. Como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 2, la misión establece la salida del enviado partiendo del emisor. Ahora bien, a ninguna persona le conviene enviarse a sí misma.

4. Como se ha dicho en el pasaje citado, la procesión conlleva principalmente relación de la persona al principio del que se distingue. Es así que ninguna persona divina se distingue de sí misma. Luego tampoco procede de sí misma.

5. La preposición latina "*a*" [por] implica relación al principio. Es así que ninguna realidad es principio de sí misma. Luego, aunque se concede que una persona se envía a sí misma, no debe concederse que es enviada por [*a*] sí misma.

EN CONTRA, San Agustín (*De Trin.*, IV, 20) dice: "De la misma manera que el ser engendrado significa que el Hijo es por el Padre, así también, el conocer que el Hijo es por el Padre, significa que el Hijo es enviado". Es así que este conocimiento puede ser causado por el Hijo. Luego también la misión del Hijo puede ser por el Hijo.

Además, esto es evidente en lo que se dice en el texto.

SOLUCIÓN

De acuerdo con la diferencia entre donación, misión y procesión –señalada anteriormente en esta distinción, cuestión 1, artículo 1–, conviene en esta cuestión hablar observando los distintos matices.

En efecto, si tomamos la *donación*, lo único que su concepto exige es que el don sea tenido libremente por el donante. Ahora bien, esto puede ocurrir de dos modos: o como cuando uno se tiene libremente a sí mismo o tiene alguna cosa que hay en él; o como cuando uno tiene su posesión o aquello sobre lo cual tiene dominio, ya que el tener se dice de muchos modos. Por lo cual, no pertenece a la razón de donación el que haya una autoridad sobre lo donado (en efecto, por amor puede uno entregarse a sí mismo como amigo a alguien), a no ser que la donación sea especificada por un modo especial de tener, justo el que hay por el dominio. Pero una donación de esta índole no existe en Dios. Por lo que la donación no exige la razón de principio respecto al mismo don. Darse, pues, puede convenir incluso a la esencia divina, en cuanto que decimos que el Padre da su esencia al Hijo; puede convenir al Padre, de modo que se diga que el Padre se da a sí mismo; y de modo semejante, puede convenir al Hijo y al Espíritu Santo, y no se observará distinción alguna entre el donante y el don, a no ser quizá según la razón, como la distinción entre el que entiende y lo entendido. De este modo, concedemos simplemente que una persona se dé a sí misma y sea dada por sí misma.

Pero la dificultad es mayor respecto a la *misión*. La diversidad de opiniones da testimonio de tal dificultad. En efecto, unos dicen que son falsas todas las proposiciones como las siguientes: "El Espíritu Santo se envía a sí mismo", o "el Hijo se envía a sí mismo". Afirman que las razones del Maestro no son válidas; ya que como la misión incluye en sí la noción, no es preciso que convengan las tres personas en la potencia o en la operación de la misión, como tampoco lo es que convengan en la generación o en la potencia de generar. También afirman que no es un caso semejante el de la misión destinada a asumir carne humana, por la cual se dice que el Hijo se envía a sí mismo, ya que en esta misión la naturaleza creada es asumida en la unidad de la persona divina; cosa que no acaece en las demás misiones. Y si en algún testimonio de autoridad se encuentra dicho que el Espíritu Santo se envía a sí mismo, hay que explicarlo de este modo: del Espíritu Santo proviene el efecto en el que se conoce que su ser es por otro.

Pero, dado que los santos se sirven comúnmente de tales locuciones y, principalmente, porque San Agustín y el Maestro están de acuerdo con ellas, otros autores han afirmado que la misión se toma unas veces propiamente y, otras, impropiamente. Cuando la misión se toma propiamente, implica que el enviado se distinga de aquél por el que se hace la misión; y, por esto, no puede decirse que el Espíritu Santo se envíe a sí mismo. Por otra parte, la misión se toma también de manera común e impropia, como influencia y donación; y, así, dicen que el Espíritu Santo se envía, puesto que se da a

sí mismo o porque se inspira a sí mismo. Esta opinión es del Prepositino y del Altisiodorense (Gillermo de Auxerre, *Summa*, 1, 7).

Y como parece que esta opinión se aleja poco de la primera, por ello otros afirmaron que se dice propiamente que el Espíritu Santo se envía a sí mismo. Y parece que hay que asentir a esta opinión, si se tiene en cuenta el valor del nombre. En efecto –como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1–, la misión implica dos cosas: primera, que el enviado sea por otro, en razón de la autoridad que la misión implica; y segunda, un efecto conforme al cual se dice que el Espíritu Santo está de un modo nuevo en una criatura. Por lo tanto, el sentido es éste: "El Espíritu Santo es enviado", o sea, es por otro y se hace presente de un modo nuevo en otro, pero sin producirse mutación alguna en el Espíritu Santo, como se ha dicho antes (*loc. cit.*).

Mas debemos hacer notar que la locución se verifica de modo diverso, cuando un atributo binario se predica de una cosa según el ser [*esse*], y cuando se predica según el hacerse [*fieri*]. En efecto, cuando se predica según el ser, hay que decir que existen sus dos extremos: como si yo digo Sócrates es "hombre blanco", es necesario que él sea hombre y que sea blanco; al menos que uno de los dos elementos no reduzca negativamente la razón de ser del otro, como cuando se dice "hombre muerto". Pero cuando se predica el atributo binario según el hacerse, es suficiente que uno de los dos términos se predique en ese hacerse; como si yo digo: Sócrates "se ha hecho ahora hombre blanco"; para la verdad de esta locución, es suficiente que se haya hecho ahora blanco, aunque no se haya hecho hombre.

Así mismo, hay que observar que, cuando algún atributo binario se predica de una cosa según el hacerse, se encuentra de diverso modo en el agente y en lo hecho. Puesto que, por parte de lo hecho, es preciso que ambas cosas sean predicadas según el ser, aunque no sean predicadas ambas según el hacerse; como si digo: "éste se ha hecho hombre blanco", es necesario que él sea hombre y que sea blanco, excepto cuando una de las dos cosas es en cierto modo negativa; pero no es necesario que se haga hombre, pues es suficiente que se haga blanco. Por otro lado, por parte del agente (ya que el agente no se refiere a lo hecho sino por aquello que se hace en éste) es suficiente decir que el agente hace una de las dos cosas solamente; como si digo: el "pintor hace la pared blanca", no es necesario que haga que ésta sea pared y que sea blanca, es suficiente si hace que ésta sea blanca solamente.

Así pues, afirmo: la misión establece que el enviado esté en alguien de un modo en el que antes no estaba, y así se realiza en él de ese modo; justo por eso, implica una cierta maniobra; no digo ya una maniobra real, sino sólo de razón, la cual tiene su término en una relación de razón y no real, como cuando se dice: "Dios hecho refugio". Por consiguiente, cuando se dice "el

Espíritu Santo ha sido enviado”, el sentido es éste: ha sido hecho un ente que es por otro y que existe en la criatura por la gracia. Por lo tanto, para que se diga enviado es necesario esto: que sea por otro y que llegue a estar en alguien con una nueva relación. Por lo que no puede decirse que el Padre es enviado, ya que no es por otro.

En cambio, si tomamos la misión por parte del emisor, entonces enviar al Espíritu Santo no es otra cosa que hacer que el Espíritu Santo, que existe por otro, esté presente en alguien por una relación nueva; y, por ello, a cualquiera de las personas que le compete hacer una de estas dos cosas –a saber, que esté en alguien y lo esté por una nueva relación–, se dirá que envía al Espíritu Santo, aunque no sea ella el principio del Espíritu Santo, en cuanto que es por otro. Y dado que toda la Trinidad hace que el Espíritu Santo esté en alguien por una nueva relación, debido al don conferido por toda la Trinidad, por ello se dice que toda la Trinidad envía al Espíritu Santo; y Él se envía a sí mismo; y Él es enviado por sí mismo, en el mismo sentido.

Finalmente, si hablamos de la *procesión*, decir “el Espíritu Santo procede por sí mismo” será menos afín a la propiedad y se dirá menos propiamente que decir “es enviado por sí mismo”. Sin embargo, dado que la procesión temporal –como se ha dicho en el pasaje citado– pone una nueva relación respecto a la criatura hacia la cual procede, y toda la novedad pertenece a una cierta maniobra, de ahí que también, por la procesión temporal, el Espíritu Santo es un ente por otro y existente en alguien de un modo nuevo. Y, así, en el mismo sentido, se concede que el Espíritu Santo procede por sí mismo temporalmente.

RESPUESTAS

1. No pertenece a la razón de donación el que se ponga una autoridad respecto a lo dado, a no ser cuando se da algo que se tiene a modo de dominio; ahora bien, semejante donación no se encuentra en Dios, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

2. Los hombres no llevan a cabo ninguna de esas cosas que están implicadas en la misión; porque ni confieren la gracia, ni el Espíritu Santo procede de ellos; y, por ende, de ningún modo el hombre puede enviar al Espíritu Santo.

3. La misión no pone sólo la salida, sino que con esta pone otra cosa: el estar en la criatura por una nueva relación. Y aunque por la salida el Espíritu Santo no se refiere a sí mismo como a un principio, sin embargo, por el conjunto binario [estar en la criatura y establecer una nueva relación], se refiere a sí mismo como a un principio: pues Él mismo, que existe por otro,

determina estar en alguien por una nueva relación, en razón de la perfección que le confiere.

4. Aunque la procesión implica sólo una relación a la persona por la que tiene el ser, sin embargo, la procesión temporal –como se ha dicho (*loc. cit.*)–, conlleva relación a la criatura hacia la que procede; y en razón de esto, se dice que procede temporalmente por sí misma, al igual que también es enviada por sí misma.

5. El Espíritu Santo, aunque no sea principio de sí mismo absolutamente, hace que, existiendo por otro, esté en alguien por una nueva relación; y, según esto, todo el conjunto binario [estar en la criatura y establecer una nueva relación] se refiere a Él mismo, como a un principio, en razón de uno de los dos aspectos solamente, como está claro en lo expuesto en este artículo.

ARTÍCULO 2

Si el Espíritu Santo envía al Hijo o lo da

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no da al Hijo o lo envía. En efecto, San Agustín (*De Trin*., I, 5) dice que el ser enviado el Hijo por el Padre consiste en que el Hijo sale del Padre y viene a este mundo. Es así que el Hijo no sale del Espíritu Santo. Luego no es enviado por Él.

2. Como el Hijo se relaciona con el Padre, así el Espíritu Santo se relaciona con el Hijo. Es así que el Hijo de ningún modo envía al Padre. Luego tampoco el Espíritu Santo envía al Hijo.

EN CONTRA, en *Isaías* (48, 16) se lee: “Y, entonces, el Señor me ha enviado y su Espíritu”; y la *Glosa* lo refiere al Hijo. Luego es enviado por el Padre y por el Espíritu Santo.

Así mismo, San Ambrosio en el libro *De Spiritu Sancto* (3, 11) dice: “El Hijo ha sido dado por el Padre, como dice *Isaías* en 9, 6: el Hijo nos ha sido dado. Ha sido dado (me atrevo a decirlo) también por el Espíritu Santo, ya que ha sido enviado por el Espíritu Santo”. Luego etc.

SOLUCIÓN

Algunos distinguen una triple misión del Hijo: una, por la que ha sido enviado en carne humana; otra, por la que es enviado a la mente; y una tercera, por la que es enviado a predicar. Y afirman que, en esta última misión, el Hijo ha sido enviado por el Espíritu Santo, pero no en las dos primeras, en las que ha sido enviado sólo por el Padre. El motivo de esto, según ellos, es que la misión correspondiente a la predicación puede convenir a Cristo en razón de la naturaleza humana, la cual se presupone que ha sido asumida; pero las dos primeras misiones se refieren a la misma persona del Hijo, ya que la misión en carne humana conviene a la persona en sí misma, y no por razón de la naturaleza humana, la cual es asumida como consecuencia de la misión –tal como la podemos pensar–, de la misma manera que el efecto sigue a la causa y como el término sigue al movimiento. Y, de modo semejante, no es enviado a la mente en razón de la naturaleza humana. Y dado que el Espíritu Santo no tiene autoridad sobre la persona del Hijo, sino solamente sobre la naturaleza asumida, por ello sostienen que la misión tercera es del Espíritu Santo, pero no las dos primeras. Ahora bien –como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 2–, dado que no se exige necesariamente que en el emisor exista la autoridad sobre el enviado, sino solamente la eficiencia sobre aquello conforme a lo cual se dice que el enviado es enviado, por eso, concedemos que el Espíritu Santo y toda la Trinidad envía al Hijo según cualquiera de las misiones; y, principalmente, porque San Agustín, al hablar de la misión en carne humana (*De Trin*., II, 5), dice que Él ha sido enviado por el Espíritu Santo: "No pudo ser enviado por el Padre sin la colaboración del Espíritu Santo; porque se entiende que el Padre lo ha enviado, cuando lo hizo de mujer; pero esto, evidentemente, no lo hizo sin el Espíritu Santo".

RESPUESTAS

1. Cuando se dice que el Padre envía al Hijo, en el emisor se entiende la autoridad sobre el enviado, no en cuanto que es emisor, sino en cuanto que es Padre; y, por eso, el ser enviado el Hijo por el Padre es su mismo salir del Padre. Pero no se muestra la autoridad en el emisor cuando el Hijo se envía a sí mismo, o cuando el Espíritu Santo lo envía; por lo tanto, que el Hijo sea enviado por sí mismo o por el Espíritu Santo, no es su mismo salir de sí, o del Espíritu Santo.

2. El Hijo no puede enviar al Padre, puesto que el Padre no puede ser enviado, ya que no es por otro; si fuera por otro, podría ser enviado y el Hijo podría enviarlo.

EXPOSICIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"En efecto, si el Espíritu Santo no puede darse a sí mismo, y el Padre y el Hijo pueden darlo, sin duda el Padre y el Hijo pueden algo que no puede el Espíritu Santo". Aquí expone el Maestro dos razones para mostrar que el Espíritu Santo se da a sí mismo: la primera se toma por parte de la potencia; la segunda por parte de la operación; y estas dos cosas son comunes a las tres personas. Pero, es evidente que no tienen validez, ya que nosotros decimos que el Padre puede engendrar al Hijo y lo engendra. En cambio, el Hijo no lo puede hacer y no lo engendra; y, sin embargo, no se sigue división alguna de potencia o de operación; y de modo semejante, es evidente en nuestro caso.

Pero hay que responder que si el dar y el proceder temporalmente fuera solamente según la relación de origen eterno, las razones no tendrían validez, como tampoco la tendrían en el caso de la generación. Ahora bien, dado que esto incluye también la eficiencia respecto a ciertos efectos en la criatura, que son comunes a toda la Trinidad, por ello las razones son concluyentes necesariamente.

DIVISIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Aquí se busca si el Hijo ha sido enviado solamente una vez, o más veces". Aquí trata de la misión del Hijo, según los modos especiales suyos; su exposición se divide en dos partes: en la primera, determina la verdad; en la segunda rebate una objeción, en el pasaje que empieza: "Aquí se plantea otra cuestión: por qué no se dice que el Padre ha sido enviado, cuando en el transcurso del tiempo es conocido, como lo es el Hijo". La primera se subdivide en dos partes: en la primera distingue dos modos de la misión del Hijo; en la segunda señala su diferencia, en el pasaje que empieza: "He aquí que son dos los modos de misión del Hijo". Vuelve a subdividir la primera en dos partes: en la primera, plantea la cuestión; en la segunda, da la solución, en el pasaje que empieza: "A los interrogantes hechos, respondemos que se dice que… el Hijo es enviado de dos modos".

"He aquí que son dos los modos de misión del Hijo". Aquí señala la diferencia entre los dos modos señalados; y se divide en dos partes, conforme a las dos diferencias que señala. La segunda, en el texto que empieza: "Además, hay que hacer notar".

"Aquí se plantea otra cuestión: por qué no se dice que el Padre ha sido enviado, cuando en el transcurso del tiempo es conocido, como lo es el Hijo". Aquí rebate una objeción; y, sobre esto, hace tres cosas: primero, expone la objeción; segundo, da la solución en el pasaje que empieza: "A esta dificultad respondemos que en Él está la autoridad del principio"; en tercer lugar, partiendo de la solución, refuta el error de algunos, y lo expone en el pasaje que empieza: "En consecuencia, algunos herejes pensaron… que el Padre era mayor, y que el Hijo y el Espíritu Santo eran inferiores"; después lo rebate en el texto que empieza: "Pero San Agustín… refuta esta tesis".

CUESTIÓN 4

Para la comprensión de esta parte se examinan dos puntos: primero, la misión invisible del Hijo en sí misma, ya que de la visible se hablará en el libro tercero. Segundo, la misión relacionada con aquellos a los que va dirigida.

Sobre el primer punto, se plantean tres cuestiones: 1. Si la misión invisible conviene al Hijo; 2. Si es distinta de la misión invisible del Espíritu Santo; 3. Si alguna misión es eterna, de la misma manera que la procesión es eterna y temporal.

ARTÍCULO 1
Si el Hijo es enviado invisiblemente a la mente

(I q43 a5)

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no es enviado a la mente de modo invisible. En efecto, para la misión de una persona divina se requiere que la misma persona que llega sea conocida: y, principalmente, en la misión de la sabiduría que no es ignorada por ninguno que la posee. Ahora bien, cuando el Hijo llega, su advenimiento no es conocido, como está escrito en *Job*., 9, 11: "si pasara ante mí, yo no lo vería". Luego parece que el Hijo no es enviado a la mente.

2. Como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 1, la misión se identifica con la procesión temporal. Ahora bien –como hemos dicho antes (*loc. cit.*)–, la procesión solamente es temporal por la relación con aquél al que es dirigida; y la procesión del Espíritu Santo, por su mismo modo de procesión, tiene esta relación en cuanto que procede como amor. Luego parece que la procesión temporal no conviene al Hijo, como tampoco le conviene la misión, ya que la procesión del Hijo, por su modo, no se relaciona con aquél al que va dirigida, sino sólo con aquél del que procede.

3. La persona divina solamente es enviada en los dones de la gracia santificante. Es así que los dones que pertenecen al entendimiento, que son apropiados al Hijo, no son santificantes, puesto que son comunes a los buenos y a los malos, como se dice en *1 Corintios*, 13: "Si tuviera toda la ciencia… pero

no tuviera caridad, no soy nada". Luego, no se dice que el Hijo es enviado en los dones que le son apropiados; y, así, de ningún modo.

EN CONTRA, está escrito en el *Libro de la Sabiduría,* 9, 10: "Mándala", la sabiduría, "de tus santos cielos", a saber, de los tuyos, "envíala de tu trono de gloria". No habla de la sabiduría dicha esencialmente, ya que ésa no es enviada, puesto que no es por otro. Luego habla de la sabiduría generada, que es el Hijo.

Así mismo, San Agustín (*De Trin.*, IV, 20) dice: "De la misma manera que ser generado el Hijo es el mismo salir del Padre, así también, ser enviado el Hijo es ser conocido como procedente del Padre". Es así que esto acaece. Luego también acaece que el Hijo es enviado.

SOLUCIÓN

De la misma manera que en la salida que las cosas hacen del principio, se dice que la bondad divina procede hacia las criaturas, en cuanto que en la criatura está representada, por semejanza, la bondad divina recibida en ella, así también, se entiende que la procesión de la divina persona, que también se llama misión, está en la reconducción de la criatura racional a Dios, en cuanto que la propia relación de la misma persona divina está representada en el alma mediante una cierta imagen recibida que es modelada ejemplarmente y originada [*exemplata et originata*] por la misma propiedad de la relación eterna; y así como el modo propio por el que el Espíritu Santo se refiere al Padre es el amor, también el modo propio por el que el Hijo se refiere al Padre es una palabra suya [*verbum ipsius*] que lo manifiesta.

Por lo tanto, de la misma manera que el Espíritu Santo procede invisiblemente para estar en la mente, por el don del amor, así también el Hijo, por el don de la sabiduría; y en este don está la manifestación del Padre mismo que es al último al que recurrimos. Y dado que la semejanza con lo que es propio de las personas divinas se produce en nosotros por la recepción de esos dos dones, de ahí que, por el nuevo modo de ser, y en cuanto que una realidad está en su semejanza, se dice que las personas divinas están en nosotros, en la medida en que nos asemejamos a ellas de un modo nuevo; y, según esto, ambas procesiones son misiones. Además, como las cosas dichas son originadas por lo que es propio de las personas, así también, solamente en virtud de las personas divinas consiguen su efecto de unirse al fin: puesto que en la forma impresa por un agente está la virtud del que la imprime. Por lo tanto, en la recepción de este género de dones, las personas divinas son poseídas, de un modo nuevo, como conducentes a un fin, o como que unen a

él. Y, por ello, en cuanto hay un modo nuevo de posesión, ambas procesiones son donaciones.

RESPUESTAS

1. La razón de misión no requiere que la persona misma se conozca de modo actual, sino sólo de modo habitual, a saber, en cuanto que en el don conferido, que es un hábito, está representado lo propio de la persona divina como en una semejanza [*in similitudine*]; y, así, se dice que ser enviado es ser conocido como procedente de otro a modo de representación [*per modum repraesentationis*]. Como se dice que algo se manifiesta o se da a conocer, en cuanto se representa en una semejanza suya. Sin embargo, por la semejanza de los actos morales y los actos meritorios no puedo saber en acto con certeza que yo tengo el don actual en el que se entrega la persona divina (aunque pueda hacer conjeturas por algunos signos), a no ser que la certeza se produzca por revelación; y por ello dice Job: “Si viniera a mí, no le veré; si se fuera, no le comprenderé”; porque no puede conocerse con certeza la gracia santificante, en la cual se encuentra el advenimiento de la persona divina; aunque el don mismo percibido fuese suficientemente apto para conducir al conocimiento de la persona que viene.

2. Lo propio del Espíritu Santo, que es amor, puede tener una relación doble con la criatura: o como objeto, o como razón de principio ejemplar en relación a lo principiado, modelado sobre el ejemplar. Pero lo propio del Hijo solamente puede tener una de las relaciones dichas, a saber, aquella que es en razón de principio; y esto es suficiente para la procesión temporal del Hijo, aunque en la procesión del Espíritu Santo se pueda considerar la relación temporal en más aspectos: y, así, la misión puede convenir también a ambos.

3. Cuando una cosa es participada, no según su acto perfecto, sino de otro modo, no se dice que es tenida propiamente; como los animales poseen un cierto modo de prudencia: sin embargo, no se dice que poseen la prudencia, ya que no tienen el acto de la razón que es propiamente un acto de la prudencia, a saber, la elección: por lo cual más que prudencia tienen algo semejante a la prudencia. En el conocimiento, pues, vemos dos grados: el primero, en cuanto que el conocimiento intelectivo tiende hacia una cosa; el segundo grado, en cuanto que toma la verdad como conveniente y como un bien. Y, a no ser que haya alguna resistencia en relación con ese conocimiento, se sigue el amor y el gozo; porque –según el Filósofo (*Eth*., VII, 13 y 14), el gozo acompaña a la operación perfecta que no está impedida. Por consiguiente, la felicidad contemplativa sucede cuando uno llega a la última operación del entendimiento y la ejerce sin impedimento. Por otro lado, está claro que, en la procesión del Verbo eterno, hay un conocimiento perfecto

según cada uno de los modos y, por eso, de tal conocimiento procede el amor. De ahí que San Agustín (*De Trin.*, III, 10) diga: "El Verbo que intentamos insinuar es un conocimiento con amor".

Así pues, siempre que se tiene un conocimiento del que no se sigue un amor gratuito, no se tiene una semejanza del Verbo, sino sólo algo de esa semejanza. Sólo se tiene la semejanza del Verbo cuando se posee un conocimiento tal, que de él dimana un amor que une a lo conocido mismo según el aspecto de conveniente. Solamente quien recibe semejante conocimiento tiene al Hijo inhabitando en él. Esto no puede suceder sin la gracia santificante. Por lo tanto, es evidente que, hablando propiamente y de modo absoluto, el Hijo es enviado y es entregado sólo en el don de la gracia santificante; pero en los otros dones que pertenecen al conocimiento, se participa algo de la semejanza del Verbo.

ARTÍCULO 2

Si la misión del Hijo se distingue de la misión del Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que la misión del Hijo se distingue de la misión del Espíritu Santo. En efecto, la misión es una procesión temporal, como el Maestro ha dicho antes, en la distinción 14. Pero una es la razón de la procesión del Hijo, y otra es la razón de la procesión del Espíritu Santo, puesto que el Espíritu Santo procede como amor, y el Hijo procede como Verbo. Luego también es distinta la razón de la misión.

2. Todo lo que conviene a algunos, guardando relación de anterior y posterior, no les conviene por el mismo motivo. Es así que al Espíritu Santo le conviene la donación antes que al Hijo, ya que tiene razón de primer don: luego la razón de donación es diversa en ambos. Luego también la razón de la misión es diversa, puesto que la misión es la misma donación.

3. Los dones en los que son dados el Hijo y el Espíritu Santo, son diversos y no mutuamente dependientes. Ahora bien, de aquellas cosas que no dependen mutuamente entre sí, una puede ser sin la otra. Luego la misión del Hijo puede ser sin la misión del Espíritu Santo, y viceversa; y, así son distintas también según el tiempo de la misión.

4. Vemos sensiblemente que algunas personas sencillas son fervientes en el amor divino y, sin embargo, son romas en el conocimiento de la sabiduría

divina, y viceversa. Luego parece que una misión puede darse sin la otra, puesto que la misión del Hijo sucede por el don de la sabiduría, y la misión del Espíritu Santo se produce por el don del amor.

5. EN CONTRA, como ha dicho el Maestro antes, en la distinción 14, la misión del Espíritu Santo se produce para santificar la criatura. Ahora bien, si la misión del Hijo, que está comprendida también en la gracia santificante, de la que es propio santificar, fuera diversa de la misión del Espíritu Santo, habría dos misiones para santificar la criatura racional; y, así, una de las dos sería superflua –lo que no se encuentra en las obras divinas–. Luego una misión no se distingue de la otra.

SOLUCIÓN

Se puede hablar de tres modos sobre la distinción de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo: primero, en cuanto a la diversidad real de ellas mismas; segundo, en cuanto a la razón de misión; y tercero, en cuanto a su separación.

Si se habla de la distinción del primer modo, concerniente a la diversidad real, cabe decir que en la misión se consideran dos cosas, a saber: la salida de la persona enviada por otra, y el efecto, por el cual se dice que la persona divina está en la criatura de un modo nuevo; y bajo estos dos aspectos, la misión del Hijo es distinta de la misión del Espíritu Santo realmente: porque también la generación por la que el Hijo sale del Padre es distinta de la procesión del Espíritu Santo, por la que éste sale de ambos. De modo semejante, el don de sabiduría, que perfecciona el entendimiento, por el cual se indica la misión del Hijo, es distinto del don que perfecciona el afecto o la voluntad, por el cual se indica la misión del Espíritu Santo.

Si hablamos de la diversidad del segundo modo, concerniente a la razón de misión, cabe decir que esto puede suceder de dos maneras: o por la razón propia de ambas misiones, o por la razón común; si hablamos según la razón común, son idénticas la del Hijo y la del Espíritu Santo respecto a ambos aspectos, puesto que el depender de otro les es común a ambas, y el estar en la criatura de un nuevo modo les es común también. Pero si hablamos según la razón propia, ambas misiones se diferencian; porque la razón de procesión propia del Hijo no es la razón de procesión propia del Espíritu Santo, puesto que éste procede como amor, y aquél como Hijo o Verbo; de modo semejante, el modo por el que se dice que el Hijo está en la criatura, no es el modo propio por el que está el Espíritu Santo: el primero está mediante la sabiduría y el segundo mediante el amor.

Si hablamos del tercer modo, esto es, en cuanto a la separación, entonces afirmo que una misión nunca es sin la otra: dado que el amor sigue al cono-

cimiento; el conocimiento perfecto, conforme al cual se produce la misión del Hijo, conduce siempre al amor, y por ello los dos son simultáneamente infundidos y son a la vez aumentados.

RESPUESTAS

1. Aunque la procesión sea distinta realmente, sin embargo, convienen en un aspecto común según la razón: el ser de otra.

2. Como se ha dicho, en Dios no se da lo anterior y lo posterior; sin embargo, la salida del Espíritu Santo presupone la salida del Hijo según el orden de la naturaleza; y bajo este aspecto, si se nos permite hablar así, podríamos decir que la misión del Hijo, por parte de la salida implicada, es antes que la misión del Espíritu Santo. Ahora bien, esto sería según la razón propia de ambos, no según la razón común.

Ahora bien, si se consideran estas misiones en cuanto al efecto en la criatura, esto sucede de dos modos: o por parte del que da o envía, o por parte de los mismos dones en los que se produce la misión. Si es por parte de los dones, entonces, absoluta y naturalmente, el conocimiento precede al amor, y bajo este aspecto la misión del Hijo precede a la misión del Espíritu Santo. Pero esto sucederá conforme a la consideración de la razón propia y no de la común; como todas las especies de movimiento convienen igualmente en la razón común de movimiento y, sin embargo, el movimiento local, por su propio ser, es anterior a los demás movimientos. Pero si se considera la cosa por parte del que da, entonces, como el primer motor y el que inclina primeramente a dar es el amor mismo, en este sentido, la donación del Espíritu Santo es antes que la donación del Hijo. Pero esto no está expresado en la razón de misión.

3. Los dones, en los que son enviados el Hijo y el Espíritu Santo, se siguen uno de otro necesariamente, como se ha mostrado antes en el cuerpo del artículo; por eso la argumentación parte de un presupuesto falso.

4. El conocimiento del que procede el amor, florece en aquellos que son fervientes en amor divino, los cuales conocen la bondad divina en cuanto que es fin y en cuanto que derrama abundantísimamente sus beneficios; ahora bien, quienes no están encendidos con ese amor, no tienen ese conocimiento perfectamente.

5. Ambas misiones se ordenan a un fin último: el unir con Dios; pero el efecto de ambas misiones se diferencia según las dos facultades que se encuentran en la criatura racional, con las que se une a Dios: el entendimiento y el afecto. Así, ninguna de las dos misiones es superflua.

ARTÍCULO 3
Si la misión puede ser eterna

OBJECIONES

1. Parece que la misión puede ser eterna. En efecto, como dice San Gregorio (*Hom. Ev.*, 26): *eo mittitur Filius quo generatur* [el Hijo es enviado por ser engendrado]. Es así que su generación es eterna. Luego también la misión.

2. Como la misión indica una relación con el punto de partida y con el término de llegada, hacia el que va dirigida; así también ocurre con la procesión del amor –como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 2–. Es así que la procesión del amor es eterna del Padre al Hijo. Luego también la misión puede ser eterna.

3. Al igual que la misión se dice por referencia a la criatura, así también el don. Es así que el don del Espíritu Santo se dice que es desde la eternidad. Luego la misión puede también llamarse eterna.

EN CONTRA, San Agustín dice en el texto: "No porque ha nacido del Padre, se dice que el Hijo es enviado".

Además, la misión pone siempre en el mismo enviado un nuevo modo de existir. Ahora bien, lo eterno no es nada nuevo. Luego la misión no es eterna, sino sólo temporal. Y esto hay que concederlo absolutamente.

RESPUESTAS

1. Las palabras de San Gregorio pueden ser explicadas de tres modos. Primero, que hable de la generación temporal del Hijo, por la cual se dice que es enviado en carne humana. Segundo, que la expresión "*eo … quo*" no sea adverbial, sino un caso de ablativo, de manera que el sentido sea éste: es enviado "por aquél por el que es engendrado"; y esto es verdad. Tercero, que hable no de la misión en acto, sino por la aptitud: en efecto, el Hijo, por así decir, es "enviable" [*missibilis*] por haber salido del Padre mediante la generación. En efecto, el ser por otro no expresa la razón completa de la misión, como está claro por lo dicho (*loc. cit.*).

2. La procesión del amor, aunque sea dirigida hacia alguien, sin embargo, no pone un nuevo modo de existir en él y, por eso, puede ser eterna; pero la misión pone una novedad de existir en alguno y, por eso, no puede ser eterna. Por este motivo, aunque puede concederse de algún modo que el

Espíritu Santo procede del Padre hacia el Hijo desde la eternidad, sin embargo, no se concede que sea enviado del Padre al Hijo desde la eternidad.

3. La misión es un nombre verbal: por lo tanto implica una relación actual a la criatura; ahora bien, el "don" es impuesto por la aptitud de donar; y por eso no conlleva relación actual respecto a la criatura; y debido a esto se dice que el Espíritu Santo es don desde la eternidad, pero no se dice ni donado, ni enviado desde la eternidad.

CUESTIÓN 5

A continuación se examina la misión del Hijo en relación con aquellos a los que es enviado; sobre este punto se plantean tres cuestiones: 1. Sobre quiénes se realiza la misión del Hijo o del Espíritu Santo; 2. Supuesto que se produce sobre todos los santos, se pregunta si se efectúa después de la Encarnación de modo más pleno que antes; 3. Si el efecto de la misión invisible consigue que no estén en este mundo aquellos a los que es enviada.

ARTÍCULO 1

Si la misión se realiza en las criaturas irracionales

OBJECIONES

1. Parece que la misión se efectúa también sobre las criaturas irracionales. En efecto, la misión es para santificar la criatura, como se ha dicho en la distinción 14, cuestión 2, artículo 2. Es así que se dice que algunas criaturas irracionales son santificadas, como los templos y los vasos sagrados. Luego también en ellas desemboca la misión.

2. En ninguna cosa puede haber gracia, si no desemboca la misión en ella. Es así que, en los sacramentos, está contenida la gracia, y, sin embargo, son criaturas insensibles. Luego llega a estar en estas la misión.

3. El Hijo no sólo procede como Verbo que manifiesta al Padre a modo de conocimiento, sino también en cuanto que representa al Padre de acuerdo con la semejanza de naturaleza. Ahora bien, todas las criaturas, incluso las insensibles, tienen una semejanza con la generación del Hijo, en la medida

en que proceden en una imitación de la naturaleza divina, según los atributos participados: como la criatura racional, al participar de la sabiduría, tiene la semejanza de Él en cuanto que procede como palabra o verbo. Por consiguiente, al decirse, en razón de esta asimilación, que el Hijo es enviado a las criaturas racionales en cuanto que es Verbo, por idéntica razón debe decirse que es enviado a las criaturas irracionales, en cuanto que es Hijo.

4. EN CONTRA, la misión de la persona divina se produce solamente por la gracia santificante, como se ha dicho. Es así que, sólo son capaces de esta gracia las criaturas racionales. Luego la misión sólo se lleva a cabo en ellas.

SUBCUESTIÓN II

1. Ulteriormente se pregunta si el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a todos los santos en razón del aumento de la gracia. Y parece que no. Puesto que la misión indica un nuevo modo de existir de la persona divina en la criatura. Es así que, mediante el aumento de la gracia, no se dice que Dios esté en los santos de un modo distinto al que estaba antes. Luego la misión de la persona divina no desemboca en ellos.

2. La misión de la persona se produce para reclamar a la criatura racional, como dice el Maestro. Es así que solamente son reclamados los errantes. Luego al no ser errantes los santos, la misión no se efectúa en ellos.

EN CONTRA, el Espíritu Santo fue enviado a los Apóstoles en Pentecostés en una misión visible. Es así que la misión visible demuestra la invisible. Luego fue enviado también invisiblemente. Ahora bien, los Apóstoles, antes de la llegada, tenían la gracia. Luego se dice que el Hijo o el Espíritu Santo son enviados a ellos de acuerdo con el aumento de la gracia en los santos.

SUBCUESTIÓN III

1. Se intenta saber si la misión del Espíritu Santo se efectúa sobre los ángeles y los bienaventurados. Parece que no. En efecto, la misión sucede siempre conforme a un efecto de gracia, el cual es enviado en ella. Es así que la gracia, ni se da de nuevo, ni se aumenta en los ángeles y bienaventurados que llegaron ya al término de la vida. Luego la misión no se realiza sobre ellos.

2. El mensajero no se identifica con aquél al que va dirigida la misión. Es así que, en la misión del Hijo y del Espíritu Santo, los ángeles son como los mensajeros, dado que su misión es custodiar y aconsejar. Luego parece que la misión no se efectúa sobre ellos, dado que entonces se procedería al infinito.

EN CONTRA está lo que se dice en el texto.

SUBCUESTIÓN IV

1. Finalmente, se pregunta si la misión puede efectuarse sobre Cristo, en cuanto hombre. Parece que no. En efecto, la misión sucede siempre a distancia. Ahora bien, la naturaleza humana nunca estuvo distante en Cristo de la divina; aún más, desde el inicio de su concepción estuvieron unidas mediante el lazo y la plenitud de toda gracia. Luego parece que sobre Cristo no se produce la misión.

2. La misión es para santificar la criatura. Es así que se santifica lo que no es santo. Luego parece que no puede producirse en Cristo la misión, puesto que nunca dejó de ser santo.

3. EN CONTRA, la misión del Espíritu Santo es la donación misma. Es así que el Espíritu Santo fue dado a Cristo, como se lee en *Juan*, 3, 34: “Dios no le dio el Espíritu con medida”. Luego en él se produjo la misión.

4. Además, la misión visible es signo de la invisible. Ahora bien, en Cristo se produjo la misión visible del Espíritu Santo bajo la forma de paloma (*Mt.*, 3). Luego también la invisible.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Dado que la misión de la persona divina está solamente en los dones de la gracia santificante, la misión sólo se efectúa sobre aquellos a los que pueden conferirse dones de este género; por eso estamos de acuerdo en que la misión puede efectuarse sobre todas las criaturas racionales, a no ser que sean depravadas por su obstinación en el mal, como los demonios y los condenados; y no puede producirse sobre las criaturas irracionales.

RESPUESTAS

1. Estar santificado tiene tres acepciones: primera, en cuanto que santo es lo limpio; santificación es, pues, limpieza o purificación del pecado mediante la gracia. Segunda, en cuanto se llama santo lo firme; se llama santificación la confirmación en el bien mediante el don de la gracia o de la gloria. La santificación, tomada en estas dos acepciones, se encuentra sólo en la criatura racional, y sólo conforme a ellas se produce la misión. Tercera, se habla de santificación cuando una cosa se acomoda al uso del culto divino, al que le conviene toda limpieza, y en esta acepción se dice que el templo y los vasos son sagrados.

2. En los sacramentos no se tiene la gracia como en el sujeto de la gracia, sino como en un instrumento en el que se confiere la gracia. Sobre este tema se disertará en el libro 4, distinción 1, cuestión 1, artículo 1. Por lo tanto, la santificación de los sacramentos está tomada en la tercera acepción, según la cual no hay misión.

3. La misión pertenece al retorno de la criatura al fin; de ahí que no puede ser misión, a no ser por aquellas cosas que pueden expresar relación al fin. Ahora bien, la generación del Hijo, en cuanto que es Hijo, es sólo por la salida del principio. Luego bajo este aspecto no pertenece a la misión, sino, más bien, a la creación, en cuanto que las cosas son sacadas al ser, como se dice, porque todas las cosas han sido hechas mediante el Hijo. Pero la razón de verbo y de amor pueden convenir a ambas cosas; luego la razón de verbo y de amor pertenecen a la creación y a la misión. Además, la imitación de la naturaleza divina –que el Hijo recibe perfectamente– ocurre también conforme a los primeros efectos por los que subsistimos en el ser de la naturaleza: pero estos no son suficientes como para lograr el tipo de conjunción que exige la misión.

4. Estamos de acuerdo con el argumento cuarto.

SOLUCIÓN II

Se dice que el Hijo y el Espíritu Santo son enviados a los santos por el aumento de la gracia. Ahora bien, el aumento de la gracia puede ser doble: o solamente por la intensidad de la misma virtud, y por razón de este aumento no se dice que la misión sea nueva; o en cuanto que, por el aumento de la gracia, se determina un nuevo uso o nuevo acto de la gracia; y según esto último se dice que el Espíritu Santo y el Hijo son enviados con una misión nueva; por ejemplo, si se tiene de Dios una noticia cognoscitiva tal, que de ella proceda el amor, eso es suficiente para la razón de misión del Hijo.

Y cuando el conocimiento se eleva por inspiración hasta tal punto que también conoce los misterios divinos, entonces se da en el don de la profecía.

De modo semejante sucede con el Espíritu Santo, puesto que cualquier amor de caridad es suficiente para la misión del Espíritu Santo. Pero cuando la fuerza del amor crece de modo que, por razón del amor, se le confiera otro uso de la gracia, como hacer milagros o vencer toda tentación sin dificultad, o algo semejante, entonces se dice que la misión del Espíritu Santo es nueva. Sin embargo, algunos afirman que, en todo aumento de gracia santificante, hay una misión de la persona divina, cosa que también puede fácilmente sostenerse.

RESPUESTAS

1. Aunque no hay otro modo, tomando los modos generales, sin embargo, lo hay según un modo especial, en cuanto que asimila a sí mismo, por un uso especial de la gracia, a aquél al que va destinada la misión. O incluso está en él de modo más pleno; y esto es suficiente para la misión, en cuanto a la segunda opinión.

2. Hacer volver al descarriado acaece en la misión por parte de aquél al que se destina la misión, y que está en pecado. En efecto, la misión determina el término final, a saber, que se confiera la gracia mediante la misión; pero el punto de partida no viene determinado en razón de la misión: sea el estado de culpa, sea el estado solamente natural, sea incluso un estado de menos gracia. Incluso se puede decir que, aunque la gracia no le haga volver en acto al descarriado, sin embargo consigue que no yerre, y esto es un cierto alejamiento del error.

SOLUCIÓN III

Respecto a los ángeles y a los bienaventurados hay que decir que, tanto la visión, que es esencial para la beatitud, como la caridad y semejantes, que pertenecen al premio sustancial, no aumentan en ellos, porque ya se han constituido como bienaventurados; pero esto no quita que se produzcan algunas nuevas revelaciones en ellos, dado que, en la medida en que su conocimiento puede ser perfeccionado, es superado hasta el infinito por el conocimiento de Dios; y, de acuerdo con esas nuevas revelaciones, se elevan en el amor de Dios, sin duda no para amarlo más, sino para que su amor se dirija a Dios bajo otro aspecto.

RESPUESTAS

1. En los ángeles se ha cumplido la misión del Hijo y del Espíritu Santo en la misma entrega de la gracia y de la gloria. Después se produce en ellos la misión del Hijo y del Espíritu Santo, una vez que ya han sido constituidos bienaventurados, por nuevas revelaciones y nuevos modos de amar. Con esto

queda aclarada la respuesta a la primera objeción. Puesto que, aunque no se produzca en ellos una misión por un aumento intensivo de la gracia, sin embargo, se produce en cuanto que, en cierto modo, su gracia aumenta extendiéndose a más cosas debido a las nuevas revelaciones.

2. En la misma misión, el mensajero no se identifica con aquél al que se destina la misión; pero en misiones diversas no hay inconveniente que eso ocurra. Así pues, afirmo que en la misión de las personas divinas hecha sobre nosotros, los ángeles son enviados o mensajeros, pero sin penetrar ellos en el interior de la mente, sino obrando mediante un ministerio exterior. En cambio, en la misión que desemboca en ellos, no son mensajeros, a no ser quizá que los ángeles superiores cooperen con las personas divinas en la iluminación de los ángeles inferiores. Sin embargo, no habrá un proceso hasta el infinito, porque es necesario llegar a los ángeles supremos, quienes reciben inmediatamente la luz de la revelación divina.

SOLUCIÓN IV

Respecto a lo que se intenta saber después sobre Cristo, debemos decir que indudablemente el Hijo de Dios ha sido enviado a la naturaleza humana de Cristo con la misión visible que se manifiesta en la carne. Pero existe la duda de si a Cristo, en cuanto hombre, es enviado el Hijo invisiblemente, o el Espíritu Santo visible o invisiblemente. Pues algunos dicen que no ha desembocado en Él ninguna misión invisible. Y señalan el motivo: porque Cristo, desde el inicio de su concepción, estuvo lleno de gracia; por lo que la gracia de ningún modo fue en Él aumentada. Y, por eso, ni en razón de la concesión de la gracia, ni en razón de su aumento, puede destinarse a Él una misión invisible. Pero llegó a Él la misión visible del Espíritu Santo, para manifestar la gracia interior y no una misión interior que implicara una novedad en la gracia.

Otros afirman, y al parecer más acertadamente, que la misión invisible llegó al alma de Cristo en la concesión de la gracia que recibió al inicio de su concepción; pero, después, ninguna misión se efectuó en Él, ya que ninguna innovación se produjo en su gracia.

RESPUESTAS

1. La naturaleza humana, aunque no haya precedido en el tiempo a la unión, sin embargo, según nuestro modo racional de entender, hay que considerarla antes en sí misma que unida; por eso la misión del Hijo desemboca en ella por la gracia de la unión, llamada misión que llega a la carne humana. De modo semejante también, en cuanto que se entiende unida, está aún distante de la naturaleza divina por la condición de la naturaleza, aunque

no por la unidad de la persona; y, debido a eso, la misión puede, mediante la gracia invisible que hay en la mente, dirigirse a la naturaleza humana incluso unida, aunque la naturaleza no preceda a la gracia en el tiempo.

2. Santificar es hacer santo. Hacer santo acaece de dos modos: hacer santo de lo no santo y de lo santo. De lo no santo, de dos modos: privativamente, en cuanto que uno antes no tenía la santidad, siendo capaz de tenerla, y así el ser santificado no conviene a Cristo; o negativamente, y así conviene a Cristo, que, de no santo, llega a ser santo, según la naturaleza humana, la cual antes de existir no era santa, y esto basta para la noción de misión.

Y de santo hacerse santo sucede de dos modos: o de menos santo convertirse en más santo, y en esta santificación aún se salva el concepto de misión, pero tal santificación o misión no compete a Cristo; o por la continuación de la santidad, de modo que ser santificado sea continuar en la santidad. Pero esto no se dice con propiedad; por lo que esta santificación no es suficiente para el concepto de misión, ya que no se pone innovación alguna; aunque esta santificación convenga a Cristo, como Él mismo dice en *Juan*, 19: “Y yo, por ellos, me santifico a mí mismo”.

3. Según otra opinión, puede replicarse que no toda donación es misión, sino aquélla que se produce en alguien preexistente; aunque esto no sea muy razonable.

4. La respuesta a la cuarta argumentación es clara, por lo que se ha expuesto en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO 2

Si la misión invisible ha sido, después de la Encarnación, más plena que antes

OBJECIONES

1. Parece que la misión invisible, después de la Encarnación, no ha sido más plena que antes. En efecto, la misión se produce a través de una determinada irradiación de la bondad divina en los dones de la gracia santificante. Es así que el sol corporal, al que Dionisio (*De div. nom.,* 4) asemeja a la bondad divina, irradia siempre de un modo igual. Luego parece que la misión se produce igualmente en todo momento.

2. San Agustín (*De bono con*., 21) dice que el celibato de Juan no se antepone al matrimonio de Abraham; y con este testimonio parece que los

santos del Nuevo Testamento no son de un mérito mayor que los santos del Antiguo Testamento. Es así que la plenitud de la misión es considerada de acuerdo con la abundancia de gracia que es el principio del mérito. Luego parece que no es producida, después de la encarnación, de un modo más pleno que antes. Esto mismo aparece por el hecho de que los santos del Antiguo Testamento se nos proponen como dechado de virtud perfecta –como está claro en la *Epístola a los Hebreos,* 11–; de manera que Job es propuesto como ejemplo de paciencia, Abraham como modelo de fe, y así de otros.

EN CONTRA, San Agustín (*De Trin.*, IV, 20), al exponer el pasaje de *Juan,* 7, 39: “Aún no había sido dado el Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado”, dice: “¿Cómo se entiende esa frase, sino en el sentido de que aquella dádiva o misión del Espíritu Santo había de comunicarse en el futuro como jamás lo había sido antes? Pues antes ya era donación, pero no como lo fue después”. Luego parece que después de la Encarnación ha sido más plena.

SOLUCIÓN

De la misión podemos hablar de dos modos. Primero, por parte del mismo emisor: y así como en Él no se ha efectuado transmutación alguna, la misión fue igual en todo momento; a no ser, quizá, según la predeterminación de su sabiduría y de su ciencia, en cuanto que ordenó previamente, sin mutación suya, de acuerdo con las diversas conveniencias de los tiempos, hacer algo en un momento y no en otro; o por parte de aquellos en los que desemboca la misión; y, así, aquellos que están más preparados para la recepción de la gracia, consiguen una gracia más plena.

Así pues, hay que decir: con el advenimiento de Cristo, el obstáculo de la condenación antigua ha sido eliminado y, por tanto, todo el género humano está más preparado para recibir la gracia que lo estaba antes; no solamente por el pago del precio y la victoria sobre el diablo; sino también por la doctrina de Cristo, mediante la cual se nos dan a conocer con más claridad las cosas divinas.

Por consiguiente, hablando en general, después de la Encarnación la misión llegó a ser más plena que antes, ya que todos hemos recibido de su plenitud. Pero es verdad que respecto a algunas personas especiales del Antiguo Testamento, la misión fue plenísima, de acuerdo con la perfección de la virtud; y, sin embargo, también ellas recibieron de la plenitud de Cristo, en cuanto que fueron salvados en la fe del Mediador, como dice San Agustín en *De Gratia Christi et de peccato originali.*

RESPUESTAS

1. El argumento está sacado de parte del mismo emisor, quien en sí mismo se comporta de un modo siempre igual al conferir la gracia.

2. Los santos del Antiguo Testamento pueden ser considerados de dos modos. Primero, en cuanto a la gracia personal, y así, a través de la fe del Mediador, consiguieron la gracia plena, igual que aquellos que pertenecen al Nuevo Testamento, unos más, otros menos. Segundo, según el estado de la naturaleza de aquel tiempo; y, entonces, dado que se encontraban aún sometidos al fallo divino, debido al pecado del primer progenitor, sin haberse pagado aún el precio, había en ellos un impedimento, de modo que no se producía la misión tan plena en ellos, como se produjo en el Nuevo Testamento incluso con el paso a la gloria, en la que queda superada toda la perfección de la naturaleza.

ARTÍCULO 3

Si por la misión invisible conseguimos no estar en este mundo

OBJECIONES

1. Parece que, mediante la misión invisible, conseguimos no estar en este mundo. En efecto, quien está en el cielo, no está en este mundo. Es así que el Apóstol, en la *Epístola a los Filipenses,* 3, 20, en nombre de todos los santos, dice: "Nuestro trato está en los cielos". Luego parece que los santos a los cuales se dirige la misión no están en el mundo.

2. San Agustín (San Bernardo, *De praecepto et dispensatione, circa finem*), dice que el alma está con más verdad donde ama, que donde mora. Ahora bien, ser esencialmente en algo es el modo más verdadero de estar en él. Luego los santos están esencialmente en las realidades celestes que aman.

3. Como el alma es sustancia incorpórea no está determinada a un lugar, sino accidentalmente. Luego el alma estará esencialmente allí donde se encuentra accidentalmente. Es así que el alma está accidentalmente en su objeto como en su materia. Luego está esencialmente donde está su objeto.

4. Nosotros decimos que los ángeles están en un lugar, porque allí operan. Es así que la operación del alma se da acerca de su objeto. Luego el alma se encuentra esencialmente donde está su objeto.

EN CONTRA, la forma nunca supera aquello de lo que es forma. Es así que el alma es la forma esencial del cuerpo. Luego no se encuentra esencialmente sino allí donde está el cuerpo. Ahora bien, mientras vivimos, el cuerpo nunca está fuera del mundo. Luego la misión invisible no consigue que nosotros no estemos en este mundo.

SOLUCIÓN

Nuestra alma se relaciona con dos cosas. Primero, con el cuerpo, al que le da el ser sustancial, mediante el cual también ella existe: en efecto, el ser del alma no es distinto de aquello que da al cuerpo –como se ha dicho antes, en la distinción 8, cuestión 5, artículo 2–. Segundo, también se relaciona con su objeto, del cual recibe el ser conforme a su perfección segunda, que es el ser accidental. Por lo cual, el alma está esencialmente donde se encuentra su cuerpo con el que tiene una relación esencial. Ahora bien, donde está su objeto no se encuentra esencialmente, sino sólo por una cierta conformidad: como se dice que la ciencia es una asimilación del que sabe con la cosa sabida.

De este modo hay que entender lo que se dice en el texto: “En la medida en que percibimos con la mente algo eterno, no nos encontramos en este mundo”, porque nuestro afecto y entendimiento no se conforman a las realidades mundanas y caducas, sino a las celestes y eternas; así, también hay que entender lo que dice el Apóstol (*loc. cit.*): “Nuestro trato está en los cielos”.

RESPUESTAS

1. Con lo expuesto está aclarada la respuesta a la primera objeción.

2. Aunque el ser sustancial del alma esté en la unión con el cuerpo, sin embargo, toda su nobleza está en que mediante sus actos nobilísimos se une a sus perfecciones. Por eso San Agustín dice que el alma está más verdaderamente donde ama, ya que allí está en su ser más noble, que es en la perfección última.

3. El lugar solamente conviene al alma accidentalmente: sin embargo, para que se diga que está esencialmente en un lugar, es necesario que también se una esencialmente a aquello por cuya razón se le atribuye un lugar. Ahora bien, el alma no se une a su objeto esencialmente, sino sólo conforme a su semejanza, recibida en el alma: dado que una piedra no está en el alma, sino la especie de la piedra, según el Filósofo (*De an.*, III, texto 38); y a esta especie o intención se une el alma, no en cuanto a su ser primero, que es sustancial, sino en cuanto a su ser segundo que es accidental. Por lo que, en razón de su objeto, no se dice que el alma esté esencialmente en un lugar.

4. La operación del ángel sobre las realidades corporales es una operación activa; y, por ello, es preciso que mediante su virtud, que no se separa de su esencia, se una al cuerpo en el que opera, como el motor opera en el móvil. Ahora bien, la operación del alma intelectual sobre la realidad que conoce y ama, no es una operación activa, sino receptiva; y, por ello, no es necesario que el alma se una esencialmente a esa realidad, sino que sólo es preciso que su especie o intención sea recibida en el alma.

EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Según la cual puede decirse también", porque, por el hecho mismo de que el Hijo procede del Padre, tiene la conveniencia de ser enviado por Él, de modo que la misión no sea entendida según el acto de la misión, sino según la aptitud para la misión.

"Entonces, Él es enviado a todos, en el momento en el que se le conoce". Hay que entender esto, no sólo del conocimiento especulativo, sino también del conocimiento que es también, en cierto modo, experimental; como lo muestra lo que sigue: "y se le percibe", lo que demuestra propiamente la experiencia en el don percibido. Ahora bien, se dice que el alma racional avanza hacia Dios, en cuanto a nuestro estado itinerante, y que es perfecta en Dios en cuanto al estado de la patria celestial, donde ambas misiones se completarán con el conocimiento perfecto y el amor perfecto.

"Y es a diario enviado… a los santos". No que se produzca la misión diariamente sobre aquél que posee la gracia; sino que con esto se muestra que no hay un tiempo determinado para la misión del Espíritu Santo o del Hijo, de modo que la liberalidad divina se vea coartada.

"En efecto, el Padre es el principio de toda la divinidad". Esta locución puede ser explicada de dos modos. Primero, que sea designada la perfección en la totalidad de la *deidad*; y, así, el principio de toda la deidad es el Padre, en cuanto que es principio del Hijo, en el que está la perfecta deidad. Pero esta interpretación no corresponde a la intención de San Agustín, ya que, de este modo, también el Hijo sería principio de toda la divinidad, porque el Espíritu Santo, del que es principio, posee la perfecta *divinidad*. Segundo, se explica mejor diciendo: que sea designada numéricamente la totalidad de las personas divinas, de modo que el Padre sea entendido como principio de toda la divinidad, ya que Él es el principio en todas las personas; pero, no que Él sea principio de sí mismo; como también se dice que los cimientos son el principio de toda la casa, aunque no sean el principio de sí mismos. Es mejor decir principio de la *deidad* que principio de la *divinidad*, porque lo divino recibe el nombre de Dios; por lo tanto, la divinidad implica la deidad participada, y no por esencia, como sucede en Dios.

DISTINCIÓN 16

LA MISIÓN VISIBLE DEL ESPÍRITU SANTO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Dos modos de misión del Espíritu Santo: la visible y la invisible. Hay una doble misión, tomada por parte del efecto:
   –Una visible, que se hizo en el Hijo mediante la Encarnación, y en el Espíritu Santo mediante la aparición en forma de paloma y lenguas de fuego.
      – No fue hecha la misión visible del Espíritu Santo porque viniera con un movimiento temporal dicho Espíritu o su sustancia, la cual es invisible
      – Fue hecha esa misión visible porque mediante la figura exterior de la criatura corporal es significada y mostrada la invisible misión del Espíritu Santo.
   –Otra invisible, que se hace cuando mediante la gracia es enviada a las almas.
2. El Hijo, por su misión visible, es menor que el Padre, pero no así el Espíritu Santo.
   –La diferencia entre la misión del Hijo y la del Espíritu Santo es la siguiente:
      – en su misión el Hijo se hizo hombre asumiendo la naturaleza en la unidad de la persona:
        y en virtud de que se hizo hombre, también fue hecho menor.
      – cuando el Espíritu Santo apareció en la criatura, no quedó ésta sumida en la unidad de la persona; ni Él se hizo paloma, o fuego y, por tanto, no se hizo menor.
   –San Agustín enseña (*De Trin.*, II, 6, 11) que cuando se dice que el Hijo es menor que el Padre, se entiende que lo es en forma de siervo, no en la forma de Dios, en la cual es igual al Padre; y que incluso en forma de siervo es menor que el Espíritu Santo.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

La misión del Espíritu Santo sucede de dos modos: visible e invisiblemente.– Dejando atrás la inefable y eterna procesión, por la que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y no de sí mismo, ahora hay que examinar qué es su procesión temporal que recibe el nombre de misión o donación. Respecto a este tema decimos que, de la misma manera que se dice que el Hijo es enviado de dos modos: uno, por el que aparece visiblemente, y otro, por el que es recibido invisiblemente por las almas puras; así también se dice que el Espíritu Santo procede, o es enviado, o es entregado por el Padre y por el Hijo y por él mismo de dos modos: visible e invisiblemente. En efecto, se ha dado como visible en la manifestación de una criatura, el día de Pentecostés y en otras ocasiones; y se da cotidianamente de modo invisible penetrando dentro de las mentes de los fieles.

Se trata, en primer lugar, de la misión que se realiza visiblemente.– Tratemos, en primer lugar, del modo de misión que se realiza mediante una especie visible. Sobre este

punto, San Agustín, en el libro II *De Trinitate* (5, 10) se expresa así: "Es fácil comprender por qué se dice que el Espíritu Santo es enviado. En efecto, se hizo también en el tiempo una especie de criatura, y en ella se manifestó visiblemente el Espíritu Santo, como cuando descendió sobre el Señor en figura de paloma (*Mt*., 3, 16), o cuando en el día de Pentecostés se produjo repentinamente en el cielo un sonido, como si se arrastrase un viento huracanado, y aparecieron como divididas unas lenguas de fuego que se posaron sobre cada uno de los Apóstoles (*He*., 2, 2-4). Esta operación, visible a los ojos de los mortales, se llama misión del Espíritu Santo, no porque se manifestara en su propia sustancia, en la que es tan inmutable e invisible como el Padre y el Hijo, sino que se trataba de tocar el corazón de los hombres con una demostración exterior, para convertirlos, por la manifestación temporal del que llega, a la misteriosa eternidad del que es siempre presente". Con estas palabras, San Agustín aclara el modo de misión que se ofrece visiblemente; aunque, sin embargo, el Espíritu mismo no sea visto en su naturaleza. Y éste no estaba en aquellas criaturas más que en otras, sino con otro fin. En efecto, estaba en ellas de modo que, con la venida de ellas a los hombres, se mostrase que estaba en aquellos a quienes esas criaturas venían. Pues el Espíritu Santo ni vino ni descendió entonces a los hombres con un movimiento temporal, sino que la infusión espiritual e invisible del Espíritu Santo fue significada a través del movimiento temporal de una criatura. Y, para decirlo más claramente, mediante ese modo de misión del Espíritu Santo, ofrecido corporalmente, fue demostrada la misión espiritual e interior del Espíritu Santo, o la donación de la que vamos a tratar.

Dado que el Hijo es menor que el Padre según la forma creada en que apareció, ¿por qué no decirlo así también semejantemente del Espíritu Santo?– Al decirse que el Hijo es menor que el Padre según la misión con que apareció en forma creada, hay que examinar, en primer término, por qué no se dice que el Espíritu Santo es, semejantemente, menor que el Padre, puesto que apareció en forma creada.

Se prueba acerca del Hijo.– En efecto, que el Hijo es menor que el Padre según la forma con la que apareció enviado, lo muestra claramente San Agustín en el libro IV *De Trinitate* (19, 26), al decir: "«Envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la ley» (*Gál*., 4, 4), hasta tal punto pequeño, que fue hecho; de manera que fue enviado precisamente en cuanto fue hecho. Confesemos, pues, que el Hijo ha sido hecho menor, y es menor en tanto en cuanto hecho, y ha sido hecho en tanto en cuanto ha sido enviado". En estas palabras tienes que el Hijo en cuanto ha sido enviado, esto es, en cuanto ha sido hecho, es menor que el Padre.

Por qué razón no ocurre así acerca del Espíritu Santo.– Por consiguiente, ¿por qué no se dice que el Espíritu Santo es menor que el Padre, puesto que también Él ha asumido una criatura, en la que apareció? Porque el Espíritu Santo ha asumido la criatura en la

que apareció de una manera, y el Hijo de otra. En efecto, el Hijo la recibió por la unión, el Espíritu Santo, no. Pues el Hijo recibió al hombre hasta el punto de hacerse hombre; en cambio, el Espíritu Santo no recibió la paloma hasta el punto de convertirse en paloma. Sobre este punto, San Agustín, en el libro II *De Trinitate* (6, 11) escribe así: "En ningún pasaje se halla escrito que Dios Padre sea superior al Espíritu Santo, o que el Espíritu Santo sea inferior a Dios Padre, porque la criatura en la que se apareció el Espíritu Santo no fue asumida como lo fue el Hijo del hombre; y la persona del mismo Verbo de Dios se presentaría con esa forma, no para que tuviéramos el Verbo de Dios como lo tienen los otros santos sabios, sino que Él mismo era el Verbo de Dios. Una cosa es el Verbo carne y otra el Verbo en la carne; una cosa es el Verbo en el hombre, y otra el Verbo hombre. En efecto, la palabra *carne* es sinónima de hombre en aquel pasaje en el que *Juan* (1, 14) dice: «El Verbo se hizo carne». Pero no fue asumida la criatura en la que se apareció el Espíritu Santo, como lo fue la carne humana formada en el seno de la Virgen María. En efecto, el Espíritu Santo no beatificó la paloma, ni el soplo, ni el fuego, ni se los unió eternamente en una unión a su persona". Con lo expuesto, se ha mostrado claramente en qué sentido se dice que el Hijo es menor que el Padre, y por qué se dice que el Hijo es menor que el Padre, y no se dice lo mismo del Espíritu Santo.

El Hijo, en cuanto que se ha hecho hombre, no solamente es menor que el Padre y que el Espíritu Santo, sino también, menor que Él mismo.– Hay que hacer notar que el Hijo, en cuanto que se ha hecho hombre, es menor que el Padre, que el Espíritu Santo, e incluso menor que Él mismo.

San Agustín en el libro I *De Trinitate* (7, 14) muestra que el Hijo, según la forma de siervo, es menor que Él mismo, al escribir: "Se equivocaron los hombres al atribuir a su sustancia, que es eterna, las cosas que se han dicho de Cristo como hombre: como lo que el mismo Señor dice (*Jn*., 14, 28): «El Padre es mayor que yo»; la verdad afirma esto debido a su forma de siervo; y según este modo, el Hijo es menor que Él mismo. ¿Cómo no ha de ser inferior a sí mismo, si «se anonadó, tomando forma de siervo» (*Flp.*, 2, 7)? No obstante, al vestir la forma de siervo, no perdió la forma de Dios, en la que es igual al Padre. En la forma de Dios, el Unigénito del Padre es igual al Padre; en la forma de siervo es incluso inferior a sí mismo. No en vano la Escritura dice ambas cosas: que el Hijo es igual al Padre y que el Padre es mayor que el Hijo. Lo primero se entiende por la forma de Dios; lo segundo, por la forma de siervo".

Sobre este mismo punto, San Agustín, en el libro II *De Trinitate* (1, 2) dice: "El Hijo de Dios, en su forma divina, es igual al Padre, e inferior al Padre en su forma recibida de siervo, siendo en esta forma no sólo inferior al Padre, sino también al Espíritu Santo, e, incluso, inferior a sí mismo". Como el mismo San Agustín dice, en el libro *Contra Maximinum* (mejor, *Epist*. *170*, 9, "Ad Maximum medicum"): "Debido a ella, éste no sólo es inferior al Padre, sino también es inferior a sí mismo, al Espíritu Santo, e incluso ha sido hecho «poco menos que los ángeles» (*Heb*., 2, 9)". Como una vez más San Agustín, en el libro I *De Trinitate* (7, 14) dice: "El Hijo de Dios es igual a Dios

Padre por naturaleza, y es menor o inferior por condición, esto es, en la forma de siervo que recibió". Con todos estos testimonios de autoridad se muestra claramente que el Hijo, según la forma de siervo, es inferior al Padre y a sí mismo y al Espíritu Santo.

San Hilario lo expresa de otro modo: el Padre es mayor y, sin embargo, el Hijo no es menor.– Por otro lado, parece que San Hilario dice que el Padre es superior al Hijo, y, sin embargo, el Hijo no es inferior al Padre. En efecto, se dice que el Padre es superior debido a la autoridad, ya que en Él está la autoridad de la generación, según la cual el propio Hijo dice (*Jn*., 14, 28): "El Padre es mayor que yo"; y el Apóstol (*Flp*., 2, 9) dejó escrito: "Le otorgó un nombre sobre todo nombre". Por consiguiente, cuando dice: "El Padre es mayor que yo", esto es lo mismo que si dijera: "Me ha dado el nombre". Como dice San Hilario, en el libro IX *De Trinitate* (54): "Por consiguiente, si el Padre es mayor por la autoridad del donante, ¿acaso el Hijo es menor porque confiesa recibirlo? Así pues, el donante es superior; pero ya no es inferior Éste a quien se le concede ser una sola cosa con Él; en efecto, el Hijo (*Jn*., 10, 30) dice: «El Padre y yo somos una sola cosa». Si a Jesús no le es otorgado el poder ser mostrado «en la gloria de Dios Padre» (*Flp.*, 2, 11), es menor que el Padre. Ahora bien, si se le concede estar en la misma gloria en la que está el Padre, la igualdad es obtenida en la autoridad del donante, porque es superior, y en la manifestación del don, porque son una sola cosa. Así pues, el Padre es superior al Hijo, y superior claramente al que da todo lo que es Él mismo, a aquél al que hace partícipe de la imagen de la innascibilidad con el sacramento del nacimiento, al que engendra de sí mismo en su forma". Lector, has oído qué palabras ha dejado escritas San Hilario, las cuales, donde quiera que se te presenten, obsérvalas atentamente e intenta comprenderlas con piedad.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber examinado la procesión temporal del Espíritu Santo en común, aquí desciende a los modos especiales de la misión. Se divide en dos partes: en la primera, examina la misión visible; en la segunda, la invisible, en la distinción 17 que empieza: "Pasemos ahora a definir la misión del Espíritu Santo, por la que es enviado invisiblemente a los corazones de los fieles". La primera parte la subdivide en dos: en la primera, distingue los dos modos de la procesión temporal del Espíritu Santo; en la segunda, muestra la diferencia de ésta respecto a la misión visible del Hijo, en el pasaje que empieza: "Al decirse que el Hijo es menor que el Padre…, hay que examinar, en primer término". Ésta la vuelve a dividir en dos partes: en la primera, muestra la diferencia, por el hecho de que, según la misión visible, se dice que el Hijo es inferior al Padre, pero no inferior al Espíritu Santo; en la segunda, muestra consecuentemente otro modo por el que se puede decir que el Padre es mayor que el Hijo; este modo es distinto del

modo de la misión visible, en el pasaje que empieza: “Por otro lado, parece que San Hilario dice que el Padre es superior al Hijo, y, sin embargo, el Hijo no es inferior al Padre”.

Sobre la primera parte hace dos cosas: primero, muestra que, debido a la misión visible, puede decirse que el Hijo es inferior al Padre, pero no al Espíritu Santo; en segundo lugar, muestra que por la misma misión visible, el Hijo puede ser llamado inferior a sí mismo y al Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: “Hay que hacer notar que el Hijo, en cuanto que se ha hecho hombre, es menor que el Padre, que el Espíritu Santo, e incluso menor que él mismo”.

CUESTIÓN ÚNICA

Para la comprensión de esta parte se plantean cuatro cuestiones: 1. La misma misión visible en sí misma; 2. Para quiénes debe ser hecha; 3. Bajo qué especies se produce; 4. Por quiénes es administrada la misión visible.

ARTÍCULO 1
Si la misión visible conviene a la persona divina

OBJECIONES

1. Parece que la misión visible no es propia de la persona divina. En efecto –como antes se ha dicho, en la distinción 15, cuestión 1, artículo 1–, se produce la misión, en cuanto que la persona divina está de un modo nuevo en alguien en el que antes no estaba. Es así que en ninguna criatura visible puede estar de un modo que no estuviera antes, pues está en todas las criaturas por esencia, potencia y presencia; y, aparte de estos modos, la persona divina está en las almas de los santos mediante la gracia, pero de este modo no puede estar en algo visible corpóreo. Luego parece que no puede darse una misión visible.

2. Si se dijera que está en aquellas criaturas visibles de otro modo, esto es, como en un signo, sucede lo contrario: puesto que todo efecto, que representa la causa, es un signo suyo mediante el cual es posible llegar a ella. Es así que todas las criaturas representan a Dios mismo, como causa, mediante la

imagen y la huella o vestigio. Luego, según esto, será enviada visiblemente en todas las criaturas; y en aquellas criaturas visibles, en las que se dice que se envía, no estará de modo distinto a como estaba antes.

3. La naturaleza del sacramento es que Dios está en él, como en un signo visible. Así pues, si debido a esto se dice que es enviado visiblemente, puesto que está en las realidades visibles como en ciertos signos, entonces esas realidades serían sacramentos, y en todos los sacramentos habría una misión visible.

4. En el texto, San Agustín afirma que el Espíritu Santo es enviado visiblemente porque se ha hecho, en el tiempo, una cierta especie de criatura, en la cual Él se mostraba visiblemente. Ahora bien, en las apariciones del Antiguo Testamento, las divinas personas se mostraban en las criaturas visibles, como a Abraham (*Gén*., 18). Luego, según esto, parece que la misión visible no sea distinta de una aparición.

5. Si se dijera que la misión visible muestra la misión invisible, cosa que no hace la aparición, sucede lo contrario; pues mediante la misión invisible, uno se hace digno del amor de Dios. Ahora bien, "Nadie sabe si es digno de amor o de odio", se lee en el *Eclesiastés* (9, 1), ni parece útil saberlo, pues, de otro modo, no habría sido ocultado al hombre. Luego parece que ninguna aparición visible se produce para la manifestación de la misión interior.

6. Nada puede ser manifestado por alguna cosa que no conduzca suficientemente a ello. Es así que ninguna criatura visible conduce suficientemente al conocimiento de la gracia invisible. Luego parece que la misión invisible no es manifestada mediante especies visibles.

SOLUCIÓN

De la misma manera que la procesión temporal no es distinta de la procesión eterna esencialmente, sino que añade una relación a un efecto temporal, así también la misión visible no es esencialmente distinta de la misión invisible del Espíritu Santo, sino que añade un único aspecto de la manifestación mediante un signo visible. Por consiguiente, a la razón de misión visible del Espíritu Santo concurren tres factores: primero, que el que es enviado lo sea por otro; segundo, que esté en otro según un modo especial; y tercero, que ambas cosas se muestren mediante un signo visible, en razón del cual se dice que toda la misión es visible.

RESPUESTAS

1. Aquella criatura visible, según la cual la misión es visible, se encuentra en la misión visible del Hijo de modo distinto que en la misión visible del Espíritu Santo. Puesto que, en la misión del Hijo está no sólo aquello me-

diante lo cual [*per quod*] o en lo cual [*in quo*] se muestra la misión, sino también aquello para lo cual [*ad quod*] se produce la misión: porque asumió la naturaleza humana visible en la unidad de la persona; y, según esta manera de asumir, se dice que es enviado para tomar carne humana. Y, por esto, existe en la misma naturaleza visible, de un cierto modo nuevo y mediante la carne, a saber, mediante la unión no sólo en el alma, sino también en el cuerpo. Sin embargo, en la misión visible del Espíritu Santo, la criatura visible no está como aquello para lo cual se produce la misión; sino solamente está mostrando la misión invisible efectuada sobre alguien; y, por ello, no es necesario que, en aquella criatura visible, esté de un modo nuevo, sino como en un signo; pero, de un modo nuevo, está en aquél para el cual se produce la misión.

2. Aunque toda criatura significa la existencia y la bondad de Dios, sin embargo, no significa que Él esté en alguno mediante la gracia, a no ser que se constituya especialmente para esto, al igual que aquellas criaturas visibles han sido determinadas para que, en ellas, se manifestara la presencia del Espíritu Santo.

3. Mediante los sacramentos se significa la presencia de la inhabitación divina, como en signos instituidos no temporalmente, sino para siempre. Ahora bien, aquellas criaturas visibles no han sido instituidas para significar la gracia de la inhabitación divina siempre, sino solamente en aquel tiempo determinado; y, por eso, no es el mismo caso. Incluso se puede replicar de otro modo y mejor: que los sacramentos de la antigua ley significaban, sin duda, la gracia futura, pero no la presente, ya que en ellos no se confería la gracia. En cambio, los sacramentos de la nueva ley no sólo son *signos*, sino también, en cierto modo, *causas*: y, por ello, no significan la gracia como ya obtenida, sino para comunicarla mediante los sacramentos. Ahora bien, aquellas especies son sólo signos de la gracia presente y no son causas, como resulta claro que en Cristo, sobre quien se produjo una misión visible, no se efectuó ninguna gracia invisible. Por lo tanto, todos aquellos sobre los que se destinó la misión visible poseen la gracia; pero no todos a los que se les confieren los sacramentos reciben la gracia, ya que la causalidad de los sacramentos es impedida: en efecto, significan la gracia, no como existente, sino como para causarla, en cierto modo, a través de ellos.

4. La misión visible incluye en sí la aparición; y, además, añade a esto su carácter de misión, que consiste en dos cosas, como se ha dicho en el cuerpo del artículo. Por lo tanto, a la razón de aparición solamente le pertenece el que algo divino se manifieste en un signo visible; pero no que se manifieste la procedencia de una persona de otra, ni la inhabitación, según un modo especial de ser en aquél para el cual se produce la aparición, o en algún otro, como está claro en la aparición hecha a Abraham; pues aunque se hayan

aparecido tres para manifestar el número de las personas, sin embargo, el orden de una persona, según el cual una procede de otra, no es manifestado en aquel signo visible; y, de ahí deriva que la aparición puede convenir al Padre, pero no la misión visible.

5. Nadie puede por sí mismo saber si es digno de amor o de odio; pero Dios puede llegar a manifestarlo, debido a alguna utilidad; y no sólo a él mismo, sino también a otros; ya que lo que es útil a uno, no es útil a todos. Por eso no es necesario que si es revelado a uno, se revele a todos.

6. Aunque una sola criatura visible no sea suficiente para llevar al conocimiento de la misión invisible, sin embargo, con su novedad mueve a la admiración y a la búsqueda en los que la ven; y, entonces, la misión invisible puede ser enseñada y señalada a los que la buscan, mediante la gracia invisible, y exteriormente por la enseñanza del predicador.

ARTÍCULO 2

Si la misión visible debió hacerse a los Padres del Antiguo Testamento

OBJECIONES

1. Parece también que la misión visible debió hacerse a los Padres del Antiguo Testamento. En efecto, la misión visible es un signo de la misión invisible. Es así que sobre los Padres del Antiguo Testamento hubo una misión invisible, como se ha dicho antes en la distinción 15, cuestión 5, artículo 2. Luego parece que también debió producirse la misión visible.

2. Está claro que la gracia del Nuevo Testamento es gracia de plenitud, en la medida en que todo lo recibimos de la plenitud de Cristo. Así pues, si la misión del Espíritu Santo se llevaba a cabo sobre los miembros de la Iglesia primitiva debido a la plenitud de la gracia, parece que también debió producirse sobre todos los fieles.

3. Los Apóstoles difundieron en muchos el conocimiento de la fe mediante misiones visibles y visibles signos, como se dice en *Marcos* (16, 20): “Ellos se fueron, predicaron por todas las partes, cooperando con ellos el Señor y confirmando su palabra con las señales consiguientes”. Ahora bien, de la misma manera que los Apóstoles estaban ocupados en la predicación de la fe, así también lo están los prelados de nuestro tiempo. Luego parece que sobre ellos debe también producirse la misión visible.

4. Parece que, entre todas las criaturas puras, la bienaventurada Virgen tuvo la gracia plenísima. Luego parece que sobre ella debió producirse una misión especial, si es que la misión visible se lleva a cabo para mostrar la plenitud de gracia que inhabita.

5. EN CONTRA, parece que no debió producirse la misión destinada a Cristo. En efecto, la misión visible es signo de la misión invisible. Es así que ninguna misión invisible del Espíritu Santo hubo sobre Cristo, a no ser, quizá, al inicio de su concepción. Luego parece que, en lo sucesivo, ninguna misión visible debió haber sobre él.

SOLUCIÓN

En la misión invisible del Espíritu Santo redunda la gracia en la mente, debido a la plenitud del amor divino, y por el efecto de la gracia se recibe el conocimiento experimental de la persona divina por parte de aquél sobre el que se ha destinado la misión; pues bien, de la misma manera, en la misión visible se considera otro grado de redundancia, a saber, en cuanto que la gracia interior, debido a su plenitud, redunda en cierto modo en una manifestación visible, en la que se deja ver la inhabitación de la persona divina, no sólo en aquél sobre el cual se hace la misión, sino también en otros. Por lo tanto, es necesario que para la misión visible concurran dos cosas: primero, que la plenitud de la gracia se encuentre en aquellos sobre los que se produce la misión; segundo y, posteriormente, que la plenitud se ordene a otros, de manera que, de algún modo, la abundante gracia interior no sólo se produzca en el que la posee, sino también en otros. Y, así, la misión visible se efectuó primero sobre Cristo y después sobre los Apóstoles, puesto que mediante todos ellos fue difundida la gracia, en la medida en que, a través de ellos, se formó e implantó la Iglesia.

RESPUESTAS

1. Aunque algunos Padres del Antiguo Testamento recibieron una plenísima gracia personal, sin embargo, dado que aún no había llegado el tiempo de la gracia, debido al impedimento del pecado original –del que la naturaleza humana aún no había recibido el remedio con la muerte de Cristo–, por ello, en las apariciones y en los sacramentos de la Ley [antigua] no debió ser significada la plenitud de la gracia como presente, sino solamente como futura. O, por otra parte, no era todavía el tiempo de la propagación espiritual, por la que las diversas gentes eran regeneradas de modo espiritual en el conocimiento de Dios, sino que el culto divino procedía de padres a hijos con propagación carnal; y, por ello, no debió significarse la gracia mediante una misión visible que significa la gracia que se extiende a otros.

2. Los fieles de la Iglesia primitiva eran como una cierta semilla espiritual; por medio de ellos se debió difundir la fe entre todas las gentes; y la misión visible fue destinada a ellos, para mostrar que a través de ellos la Iglesia había sido implantada en el conocimiento de Dios por todo el mundo.

3. Por un doble motivo no conviene que la misión visible se produzca ahora, como se produjo entonces. Primeramente, porque el orden natural es éste: que se llegue de las realidades visibles a las realidades invisibles. Por lo que eran mostrados signos visibles a los primeros, como inexpertos en el conocimiento de Dios; pero cuando la fe es ya conocida y hecha pública, es suficiente el conocimiento habido en los signos invisibles, que son los dones de las gracias infusos en las mentes. En efecto, observamos que a una plantita nueva le sirven de provecho cosas que después, cuando ha llegado a su completo desarrollo, no es preciso darle.

El segundo motivo es que aquellos signos y misiones visibles fueron como un argumento que consolidaba la verdad de la fe. Ahora bien, no es preciso repetir la prueba de aquello que ya ha sido probado perfectamente una vez: sino que hay que proceder, suponiendo la prueba anterior. Así también, no es necesario que la fe sea probada ahora mediante nuevos signos, sino que es suficiente con aquellos que entonces se hicieron.

4. Entre otros que estaban en la Iglesia primitiva, en el día de Pentecostés, la misión visible del Espíritu Santo también se destinó a la Bienaventurada Virgen. Y aunque ella consiguió una plenitud singular de la gracia, sin embargo, no se efectuó sobre ella una misión visible especial, ya que su gracia no estaba ordenada a la fundación de la Iglesia con la enseñanza y la administración de los Sacramentos, como sucedió en el caso de los Apóstoles. De ahí que el Apóstol, en la *Epístola 1 a Timoteo* (2, 12), diga: “No permito que la mujer hable en la asamblea”.

5. La misión visible no siempre muestra que la misión invisible se produce en aquel momento, sino que es suficiente con que se haya hecho antes. Más adelante, en el artículo siguiente, se dirá por qué la misión visible se efectuó sobre Cristo en aquel momento.

ARTÍCULO 3

Si la misión visible se produce sólo en una especie corporal

OBJECIONES

1. Parece que la misión visible no se produce sólo en una especie corporal. En efecto, hay un triple género de misión: el corporal, el imaginario y el intelectual, como se dice en la Glosa de San Isidoro. La manifestación de las realidades divinas puede efectuarse a través de cualquiera de ellos. Por consiguiente, parece que, de la misma manera que hay una misión que se produce conforme a la visión intelectual, a saber, mediante la gracia invisible; y hay otra que se efectúa conforme a la visión corporal, a saber, por las especies corporales; así también debe haber otra conforme a la visión imaginaria, mediante especies imaginarias.

2. Cuanto más noble es algo, tanto más nobles son las propiedades que tiene. Es así que una criatura más noble representa la bondad divina con propiedades más nobles. Luego, dado que la misión visible es para manifestar las personas divinas, parece que debe efectuarse siempre a través de las más nobles criaturas, como mediante una estrella o algo de ese género, y no mediante una paloma o el fuego.

3. Al Espíritu de la verdad no le conviene ficción alguna. Es así que, el Espíritu Santo es espíritu de verdad como se lee en *Juan*, 15. Luego no es propio de él que aparezca mediante especies en las que no subsiste la verdad de la realidad; y, así, parece que la paloma en la que apareció fue un verdadero animal, y las lenguas y el fuego fueron verdaderas lenguas y verdadero fuego. Pero esto no está claro, dado que, como afirman los santos, el fuego no quemaba y la paloma, terminada su función, retornó a su prístina materia. Y, además, si fueran verdaderas realidades, no serían conducentes a otra cosa.

4. El Espíritu Santo es uno, como se dice en la *Epístola 1 a los Corintios* 12, 13: “Nosotros hemos bebido del mismo Espíritu”. Es así que el signo debe corresponder a la cosa significada. Luego parece que el Espíritu Santo debió aparecer en un signo solamente.

5. De la misma manera que el Espíritu Santo es enviado invisiblemente a la mente, así también lo es el Hijo; y mediante ambas misiones queda uno ordenado a la fundación de la Iglesia. Ahora bien, la misión visible ha sido realizada para mostrar esto; por eso parece que, como el Espíritu Santo fue enviado a algunos con signos visibles, así también el Hijo, incluso si se prescinde de que ha asumido la carne.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo anterior, la misión visible se produce para significar la plenitud de la gracia que redunda en muchos; y debido a esto, esa manifestación se efectúa también en otros. Ahora bien, la gracia redunda de dos modos: por la *instrucción* y por la *operación*, en cuanto que aquél en el que está la plenitud de la gracia se comporta, en cierto modo, como una causa eficiente respecto a la gracia.

En Cristo, hubo los dos modos de redundancia. En efecto, Él, mediante su doctrina, nos llevó al conocimiento de Dios, como se dice en *Juan*, 1, 18: "El Unigénito, que está en el seno del Padre, ése le ha dado a conocer". Además, Él, en cuanto Dios, otorgó la gracia eficientemente, y, en cuanto hombre, la dio a modo de mérito. Por lo que, para significar la redundancia de su gracia en nosotros, a modo de operación, se produjo sobre Él, en su bautismo, la misión visible, ya que, entonces, Él mismo, sin recibir nada del bautismo, con el contacto de su purísima carne, confirió una vida regenerante a las aguas, eficientemente como Dios, meritoriamente como hombre. Y, por eso, en la forma de una paloma se produjo sobre Él la misión del Espíritu Santo, para significar la fecundidad espiritual; ya que la paloma es un animal fecundísimo. Y, debido a esto también, el Padre apareció en el sonido de la voz, dando testimonio de su filiación natural, cuando, en *Mateo*, 17, 5, exclama: "Éste es mi Hijo amado". Y a semejanza de esta filiación, nosotros somos regenerados mediante la gracia bautismal, en Hijos de adopción, como se lee en *Romanos*, 8, 29: "A los que de antes conoció, a estos los predestinó a ser conformes con la imagen de su Hijo". Y, para manifestar la redundancia de su gracia hacia los demás, a modo de doctrina, el Espíritu apareció sobre Él en una luminosa nube, a la cual corresponde esparcir la luz; *Job*, 37, 2: "Las nubes esparcen su luz". Y en esto, está señalada la efusión de la doctrina mediante la predicación, según San Gregorio (*Mor*., XVII, 22).

Y esto en la transfiguración, como se lee en *Mateo*, 17, según la Glosa de San Agustín (*Annot. in Iob*, 37) y de San Bernardo (*In Bedae*, 3 *In Iob*, 6). Y, por ello, cuando la voz del Padre en aquel momento sonó sobre Él: "Éste es mi Hijo amado", se añadió, "escuchadle". Por lo que está claro que no es necesario que la misión visible se produzca sobre Cristo al principio de su concepción; sino en el momento en el que comenzó su gracia a derramarse sobre los demás.

De modo semejante, también se produjo dos veces la misión visible del Espíritu Santo sobre los Apóstoles. Primeramente, para manifestar la redundancia de la gracia sobre ellos mismos a modo de operación, en la administración de los Sacramentos, en la forma de soplo, como se lee en *Juan*, 20; por lo que también se lee allí, 23: " A quienes perdonareis los pecados, les

serán perdonados; a quienes se los retuviereis, les serán retenidos", para que se mostrara que la autoridad no viene sobre ellos, a no ser por el influjo de la cabeza, a saber, Cristo. Por otro lado, a Cristo le llega inmediatamente del Padre; y, por esto, esta autoridad es significada en Él mediante el vuelo de una paloma que viene sobre Él; en cambio, en los Apóstoles es significada mediante una especie de soplo que procede de Cristo. En segundo lugar, la misión visible fue dirigida a ellos para manifestar la redundancia a modo de doctrina; y esto sucede en el día de Pentecostés, como se lee en los *Hechos de los Apóstoles*, 2. Por lo que el Espíritu Santo apareció sobre ellos en lenguas de fuego: "Para que fluyeran abundantemente las palabras, y fueran fervientes en la caridad" (*Hymn. Ambrosii*), velando con celo por la salvación del prójimo.

RESPUESTAS

1. La visión imaginaria es propiamente revelación y no aparición o misión; estas visiones se produjeron a menudo en los profetas. Pues en la misión visible se muestra la presencia de la gracia inhabitante. En cambio, la especie que está en la imaginación no es necesariamente la de una realidad presente, como lo es la especie que está en el sentido; y, por ello, la misión interior debe manifestarse mediante especies corporales sometidas a la visión exterior, más que mediante especies imaginarias.

2. Aunque la semejanza de la perfección divina, en cuanto a los atributos esenciales, se encuentra más expresa en las criaturas más nobles; sin embargo, en cuanto a la salida de una persona de otra, y en cuanto al modo de la procesión de los dones de Dios y los efectos de los mismos, puede también considerarse como más conveniente la semejanza en criaturas menos nobles, como la fecundidad en la paloma y la locución en la lengua; y fue conveniente que esto se significara mediante una misión visible. Incluso se puede decir, con Dionisio (*De cael. hier.*, 5), que las criaturas inferiores, por el hecho de distar más de la participación de las personas divinas, son tales que mediante ellas las realidades divinas se manifiestan o son significadas más convenientemente: ya que no puede provenir ningún error de ello, debido a la distancia manifiesta que tienen tales criaturas de Dios; y este error podría aparecer si las realidades divinas se significaran mediante las criaturas más nobles; en efecto, uno podría fácilmente equivocarse, creyendo que algún numen divino había en la estrella o en alguna criatura más noble.

3. Aquella paloma no fue un animal natural y verdadero, sino sólo la semejanza de una paloma, mostrada visiblemente en una materia preparada para esto. Por lo que, una vez concluida su función, retornó a su prístima materia. Ni hubo en ello ficción alguna, dado que la semejanza de la paloma no era mostrada para manifestar una verdad de la misma paloma, sino para

manifestar las propiedades de una misión invisible. Por lo que no hubo allí la falsedad que puede haber en un signo, ya que la cosa designada respondía al signo, y la realidad a la semejanza; como, cuando uno habla en metáforas, no miente: en efecto, con su forma de expresión, no intenta llevar a las mismas cosas que son significadas por los nombres, sino, más bien, llevar a aquellas otras que tienen semejanza con las cosas significadas por los nombres. Y dígase lo mismo del fuego. Ahora bien, la naturaleza visible en la que apareció el Hijo, estaba asumida en cuanto al ser y no sólo en cuanto al signo, y, por ello, fue conveniente que tuviera el verdadero ser del hombre.

4. Las especies en las que el Espíritu Santo apareció, significan los efectos del Espíritu Santo, según los cuales el Espíritu Santo se dice de muchos modos, aunque sustancialmente sea uno solo, como se dice en el libro de *Sabiduría,* 7. Por eso apareció según varias especies y varias veces. En cambio, la naturaleza visible en la que apareció el Hijo fue asumida para un solo ser, en la persona del Hijo de Dios; y como hay un único ser de la persona, así hay también una sola misión.

5. La aparición bajo una especie extraña, que está incluida en la misión visible, solamente corresponde a aquello que no posee una especie mediante la cual pueda ser visto corporalmente. Ahora bien –como se ha dicho en el artículo precedente–, la misión visible no debió suceder antes del tiempo de la gracia. Pero el tiempo de la gracia comenzó cuando el Hijo de Dios asumió la carne. Y dado que la asumió inseparablemente, por eso, en el tiempo en el que conviene que la misión sea visible, Él tiene siempre la especie visible propia, en la que puede ser visto. Por lo tanto, nunca le corresponde una misión visible, a no ser la única que está en la naturaleza asumida. En el libro 3, distinción 1, cuestión 2, artículo 3, se examinará, por qué el Espíritu Santo no ha asumido una naturaleza en la unidad de la persona.

ARTÍCULO 4

Si las especies de la misión visible han sido formadas con el ministerio de los ángeles

OBJECIONES

1. Parece que aquellas especies visibles no han sido formadas con el ministerio de los ángeles. En efecto, San Agustín dice que los discursos de Dios en el Nuevo Testamento no han sido hechos por los ángeles, sino por Dios

mismo. Luego aquella locución o aquella voz que se produjo en el Nuevo Testamento (*Mt.*, 17, 5): "Éste es mi Hijo amado", no ha sido formado mediante los ángeles; y, por la misma razón, tampoco las otras cosas que pertenecen a la misión visible.

2. Si el ángel forma un cuerpo, a él se une, como el motor al móvil. Así pues, si aquellas especies han sido formadas mediante los ángeles, entonces son cuerpos asumidos por los ángeles. Luego no se diría que la persona divina es enviada en ellas, sino el ángel.

3. De la misma manera que la misión visible del Hijo ha sido hecha mediante el cuerpo asumido, así también, la misión visible del Espíritu Santo se ha producido mediante especies semejantes. Es así que el cuerpo asumido de Cristo, de ningún modo lo formaron los ángeles. Luego tampoco aquellas especies visibles.

4. EN CONTRA, San Gregorio (*Mor.*, III), hablando de aquella voz con la que el Padre responde al Hijo: "Lo glorifiqué y de nuevo lo glorificaré" (*Jn.*, 12, 28), dice lo siguiente: "Sin duda, pronunciando desde el cielo sus palabras, que quiso fueran oídas por los hombres, las formó con el ministerio de una criatura racional"; y el mismo argumento vale para las otras especies. Luego parece que todas las especies han sido formadas con el ministerio de los ángeles.

5. Según Dionisio (*De cael. hier.*, 15), esta es una ley de la Divinidad: que las realidades inferiores sean perfeccionadas por las primeras, mediante las intermedias. Es así que los ángeles son intermediarios entre Dios y la criatura corporal. Luego parece que las operaciones que se realizan en las criaturas corporales, se produzcan con el ministerio de los ángeles.

SOLUCIÓN

Sobre este tema, hay una doble opinión. Unos afirman que las misiones del Nuevo Testamento se diferencian de las apariciones del Antiguo Testamento en esto: que las apariciones del Antiguo Testamento se han llevado a cabo mediante los ángeles, tal y como opinan los santos comúnmente; en cambio, las misiones del Nuevo Testamento han sido efectuadas inmediatamente por las personas divinas. Por lo cual, se dice que las personas divinas son enviadas en aquellas especies, y no los ángeles. Otros dicen lo contrario: que ambas cosas son efectuadas con el ministerio de los ángeles. Ahora bien, parece que unos y otros, bajo cierto aspecto, dicen la verdad. En efecto, tanto en la aparición del Antiguo Testamento, como en la misión visible, es posible considerar dos cosas: aquello que aparece exteriormente, y aquello que se produce interiormente o que es significado después de haber sido hecho. Pero, a pesar de todo, de modo diverso. Porque en la aparición del Antiguo

Testamento, lo que aparece exteriormente no se refiere, como signo, a lo que hay interiormente, sino a alguna otra cosa, como para significar la Trinidad o algo semejante. Por lo tanto, lo que hay interiormente no es nada más que el conocimiento o la iluminación del alma acerca de las cosas que son significadas mediante los signos exteriores. Y dado que las iluminaciones divinas descienden a nosotros mediante los ángeles –según Dionisio (*De cael. hier.*, 4 y 5)–, por ello, con el ministerio de los ángeles, en aquellas apariciones se realizaron ambas cosas: lo exterior y lo interior; por lo que de ningún modo existió en el Antiguo Testamento la misión de la persona divina, misión que sólo es considerada según un efecto inmediato de la misma persona divina.

Mas en la misión visible, lo que aparece exteriormente es el signo de lo que se produce interiormente, o bien en el mismo momento, o bien antes. Por lo que interiormente no sólo se pone un conocimiento, sino también un efecto de la gracia santificante, que deriva inmediatamente de la persona divina y por cuya razón se dice que la persona divina es enviada. Consecuentemente, en la misión visible, lo que es interior se efectúa inmediatamente sin el ministerio de los ángeles, puesto que en razón de aquel efecto se dice que la persona divina es enviada; pero, respecto a lo que es exterior, los ángeles desempeñan su ministerio, como dice San Gregorio (*loc. cit.*).

RESPUESTAS

1. San Agustín habla del discurso que el Hijo de Dios profirió en el cuerpo asumido; y es evidente que ese discurso fue proferido inmediatamente por Dios.

2. Aunque el ángel tenga la operación en la criatura que aparece exteriormente, sin embargo, no la tiene en el efecto interior; y así, en razón de esto, se dice que la persona es enviada. Tampoco hay inconveniente si la persona divina es enviada simultáneamente con el ángel.

3. El cuerpo asumido está unido a la misma persona divina con una unión que forma un solo ser personal. Por consiguiente, no era digno que no fuese formada por Dios. No hay una razón semejante en los otros casos.

4. Las palabras de San Gregorio han de ser referidas solamente a lo que es exterior y no a cuanto es significado interiormente.

5. Las palabras de Dionisio (*loc. cit.*) son válidas para los efectos que pueden depender de las criaturas; pero la gracia no es un efecto de esta clase: por lo tanto, los ángeles no operaban en lo que es interior en la misión visible, sino solamente en lo exterior.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"E incluso ha sido hecho poco menos que los ángeles". En contra de esta expresión está lo que se dice en la *Glosa* (*interlin*.) a *Hebreos*, 5: "Excepto Dios mismo, nada hay mejor que la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios". Pero, hay que responder que se dice inferior relativamente, a saber, por la pasión del cuerpo, pero no por la inferioridad de la naturaleza asumida, en cuanto al individuo en el que ha sido asumida: aunque no sea universalmente verdad que la naturaleza humana no sea inferior a los ángeles.

"Por otro lado, parece que San Hilario dice". Parece que esto es imposible; puesto que el más y el menos se dicen de modo relativo. Luego si el Padre es mayor, el Hijo es menor. A esta argumentación algunos responden que se dice que el Padre es mayor que el Hijo, porque tiene más nociones; y, sin embargo, el Hijo no es menor, porque una noción del Padre, esto es, la innascibilidad, no tiene una noción correspondiente en el Hijo, por la que pueda decirse que el Hijo sea menor que el Padre. Pero ni siquiera la propiedad del discurso admite esto: no solamente porque, según las relaciones, no se considera la igualdad o desigualdad, como se dirá más adelante en la distinción 19, de acuerdo con las palabras de San Agustín, sino también porque ninguna realidad es mayor por el número de propiedades, sino por una mayor cantidad. Además, esto está fuera de la intención de San Hilario, como lo muestran las palabras siguientes.

Por lo que hay que plantearlo de otra manera, a saber, el que da y el que recibe pueden relacionarse de dos modos: en cuanto al don, o en cuanto a la naturaleza de la donación. Del primer modo, en cuanto al don: el que da, a veces es superior a aquél a quien da, a saber, cuando el receptor no recibe tanto cuanto hay en el donante; mas otras veces es igual, cuando se recibe exactamente lo mismo, como también sucede en la generación unívoca. Pero nunca el donante puede ser menor. Si se consideraran del segundo modo, entonces el donante, por el hecho que da, tiene una cierta dignidad, pero el que recibe no tiene ninguna imperfección por el hecho de recibir, a no ser que reciba de modo imperfecto. Por lo que, si comparamos el Padre con el Hijo, en cuanto a aquello que le es dado al Hijo por el Padre, ni el Padre es mayor, ni el Hijo es menor. En cambio, si establecemos la comparación en cuanto a la razón de donación, entonces, no se sustrae al Padre la dignidad del donante, en razón de la cual se dice que es mayor, en cuanto que *mayor* indica perfección de dignidad más que comparación de grandeza. Ahora bien, dado que el Hijo recibe perfectamente todo lo que el Padre tiene, no le conviene ninguna disminución; y, por esto, tampoco puede convenir al Hijo ningún nombre de disminución. Y, aunque al Padre le sea atribuida por los santos la autoridad, sin embargo, al Hijo no se le atribuye una autoridad subordinada, si no es a causa de un abuso del lenguaje; y esto es lo que indican las palabras de San Hilario, cuando (*De Trin*., IX, post. med.) dice que "el donante es moray, pero no es inferior aquel a quien se le concede ser una sola cosa con él".

"La imagen de la innascibilidad". Lo explica así: "a aquél", a saber, al Hijo, a quien el Padre "hace partícipe", esto es, le da el "ser imagen de la innascibilidad", o sea, de Él innascible; y esto "con el sacramento del nacimiento", esto es, con el nacimiento sagrado y secreto.

DISTINCIÓN 17

LA MISIÓN INVISIBLE DEL ESPÍRITU SANTO

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. La caridad por la que Dios se ama y por la que nosotros amamos a Dios es el mismo Espíritu Santo.

2. El modo en que el Espíritu Santo se dice que es enviado o se da por amor.
–El Espíritu Santo nos es dado o se nos envía cuando el mismo Espíritu Santo nos hace amar a Dios y al prójimo. Por eso permanece en nosotros, y nosotros en Dios; y así es don de Dios el mismo amor y el mismo Espíritu Santo, en cuanto se nos da así y nos enciende para amar a Dios y al prójimo; y así nos lleva a Dios.

3. Responde a tres objeciones.
1ª *Objeción*: La caridad disminuye o aumenta. Y se da de nuevo al que no la tiene, pues el Espíritu Santo está en todas partes. Y es dada al que la tiene, para que la posea más plenamente. Estas mutaciones no le ocurren al mismo Espíritu Santo en su sustancia; luego acontece por algún accidente en el hombre, y así la caridad no es el Espíritu Santo.
Respuesta: La caridad es en sí inmutable, sin recibir más o menos; pero se dice que aumenta o disminuye en el hombre mismo, por cuanto que él obra en más o en menos mediante el Espíritu Santo. Ahora bien, el Espíritu Santo está en todas partes, pero no de la misma manera en todos: en las criaturas irracionales no está Dios como en el hombre; por eso se dice que es dado al hombre, aunque esté en todas partes. La caridad aumenta no porque ella progrese, sino porque nosotros progresamos en ella.

2ª *Objeción*: Si el Espíritu Santo es nuestra caridad, por la que nosotros amamos a Dios, entonces se identifica la caridad por la que nos amamos y por la que amamos a Dios. Pero esto va contra la autoridad de los Padres. Luego esa identificación es falsa.
Respuesta: Ambos modos de caridad se atribuyen al Espíritu Santo, aunque según diversos efectos. Así, la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, por cuanto el mismo Espíritu nos hace amar a Dios; es la caridad de Dios, en cuanto por ella nos amamos.

3ª *Objeción*: La caridad es un afecto, un movimiento de nuestra alma dirigido a gozar de Dios; luego no es el Espíritu Santo mismo.
Respuesta: La caridad se llama afecto del alma porque es causada por ésta, no mediante alguna facultad, sino mediante el mismo Espíritu. Los demás actos, como la fe, la esperanza, etc. los hace mediante virtudes; pues Dios es caridad, no las otras virtudes.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

La misión del Espíritu Santo, por la que es enviado invisiblemente.– Pasemos ahora a definir la misión del Espíritu Santo, por la que es enviado invisiblemente a los corazones de los fieles. En efecto, el Espíritu Santo que es Dios y la tercera persona en la

Trinidad –como se ha mostrado antes (distinciones 14 y 15)–, procede temporalmente, esto es, es enviado y donado a los fieles por el Padre y el Hijo y por sí mismo. Pero se debe examinar qué misión o donación es ésta y cómo sucede.

Se expone previamente algo necesario para esta explicación, a saber, que el Espíritu Santo es caridad, con la que amamos a Dios y al prójimo.– Con el fin de que esto pueda enseñarse más inteligiblemente y verse con más plenitud, hay que formular previamente una premisa indispensable. Se ha dicho antes (distinción 10) y se ha probado con las autoridades sagradas (distinción 11) que el Espíritu Santo es el amor del Padre y del Hijo, con el que recíprocamente se aman y nos aman. A esto se debe añadir que el mismo Espíritu Santo es amor o caridad, con la que nosotros amamos a Dios y al prójimo; y cuando esta caridad está en nosotros de manera que nos hace amar a Dios y al prójimo, entonces se dice que el Espíritu Santo nos es enviado y nos es dado; y quien ama al mismo amor con el que ama al prójimo, en éste mismo ama a Dios, ya que el mismo amor es Dios (cfr. *1 Jn.,* 4, 8; 4, 16), esto es, el Espíritu Santo.

Confirma que las cosas son así con los testimonios de autoridad.– Para que en un asunto tan importante no parezca que queremos imponer nuestra opinión, corroboremos con las sagradas autoridades lo que se ha dicho. Sobre esto, San Agustín, en el libro VIII *De Trinitate* (7, 10) dice: "Quien ama al prójimo, es lógico que ame de modo particular el mismo amor. Ahora bien, «Dios es amor» (*1 Jn.,* 4, 8; 4, 16). Consecuentemente ama de un modo particular a Dios". Así mismo, en el mismo libro (San Agustín, *ibid*., 7-8, 11-12) escribe: "«Dios es amor», como dice el Apóstol Juan (*1 Jn.*, 4, 8; 4, 16); por consiguiente, ¿para qué recorremos las regiones elevadas de los cielos y las hondonadas de la tierra en busca de aquél que mora en nosotros, si realmente nosotros queremos estar con él?". "Nadie diga: no sé qué amar. Que ame al hermano y amará el amor por el que ama. Mejor conoce el mismo amor que al hermano a quien ama. He aquí que puedes conocer mejor a Dios que al hermano: Dios es más conocido porque está más presente, porque es algo más íntimo, porque es algo más seguro. Abraza al amor Dios, y abraza al prójimo Dios por amor. Él es el amor que une con vínculo de santidad a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios. Así pues, cuanto más santos seamos, cuanto más libres estemos de la hinchazón de la soberbia, tanto más llenos estaremos de amor. Y, quien está lleno de amor, ¿de qué está lleno, sino de Dios?". Con estas palabras, San Agustín muestra suficientemente que es el mismo el amor con el que amamos a Dios y al prójimo: es Dios.

Pero aún más claramente, en el mismo libro (*ibid*., 8, 12) añade, diciendo: "Observad con cuánto encarecimiento encomienda el Apóstol Juan la caridad fraterna: «El que ama a su hermano –dice (*1 Jn.,* 2, 10)–, está en la luz y en él no hay escándalo». Es evidente que ha puesto la perfección de la justicia en el amor al hermano; porque aquél en el que no hay escándalo, es, sin duda, perfecto. Parece, no obstante, que silencia el amor de

Dios, cosa que nunca haría si en la misma caridad fraterna no estuviera incluido el amor de Dios. Lo que dice, poco después, en la misma carta: «Carísimos, amémonos unos a otros, porque la caridad procede de Dios, y todo el que ama es nacido de Dios y a Dios conoce. El que no ama, no conoce a Dios, porque Dios es amor» (*1 Jn*., 4, 7-8). El contexto declara abiertamente que el amor fraterno (la caridad fraterna es amor mutuo) no sólo es un don de Dios, sino que, según una autoridad tan grande como la de Juan, el amor fraterno es Dios mismo. Consecuentemente, si amamos al hermano con caridad, amamos al hermano en Dios. Y no puede acaecer no amar al amor que nos impele a amar al hermano, puesto que «Dios es amor» (*1 Jn.*, 4, 8)". Así mismo: "Quien no ama a un hermano, no está en el amor, y, quien no está en el amor, no está en Dios, porque «Dios es amor»" (San Agustín, *De Trin*., VIII, 8, 12). Clarísimamente dice aquí que el amor fraterno es Dios.

Aunque el amor fraterno sea Dios, sin embargo, no es el Padre ni el Hijo, sino sólo el Espíritu Santo.– Pero a pesar de que el amor fraterno sea Dios, sin embargo, ni es el Padre, ni es el Hijo, sino solamente el Espíritu Santo, quien, en la Trinidad, es propiamente dilección o caridad. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (19, 37), diga: "Además, si entre los dones de Dios no hay ninguno más excelente que el amor, y el Espíritu Santo es el don mayor de Dios, ¿qué hay más lógico que, quien es Dios y procede de Dios, sea él mismo caridad o amor?". "En efecto, Juan (*1 Jn.*, 4, 7) dice así: «La caridad procede de Dios»; y poco después (*1 Jn*., 4, 8): «Dios es amor»; donde evidencia que llama «Dios» al amor que antes afirmaba proceder «de Dios»; luego el amor es Dios de Dios" (San Agustín, *ibid.*, 17, 31). Así mismo en el mismo pasaje dice: "Juan, queriendo expresar más claramente su pensamiento, dice: «Conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros, en que nos dio su Espíritu» (*1 Jn*., 4, 13). Así pues, el Espíritu Santo, que nos ha sido comunicado, hace que nosotros permanezcamos en Dios y Dios en nosotros. El amor hace esto. Así pues, Él es Dios amor; y Él es significado, cuando se lee (*1 Jn*., 4, 8): «Dios es amor»" (San Agustín, *ibid.*, 17, 31). De estas palabras se deduce claramente que el Espíritu Santo es el amor o la caridad.

Que Dios es caridad, no se dice en sentido causal, como se dice: tú eres mi paciencia y mi esperanza.– Mas para que nadie diga que la expresión "Dios es caridad" es una expresión causal, esto es, que la caridad procede Dios y no es Dios mismo, como se dice que Dios es nuestra paciencia y esperanza, sin ser Él mismo la paciencia o la esperanza, sale al paso San Agustín, mostrando que lo primero no ha sido dicho en sentido causal, como lo segundo; pues en el libro XV *De Trinitate* (17, 27-28) se expresa así: "No hemos de decir –lo que algunos dicen–, que si Dios es caridad, no es porque la caridad misma sea una sustancia que merece el nombre de Dios, sino porque es un don de Dios, como lo es la paciencia, cuando se aplica a Dios (*Sal*., 70, 5): porque al decir esto, «Tú eres mi paciencia», no se quiere afirmar que nuestra paciencia sea la sustancia de Dios,

sino que la recibimos de Él. De ahí que en otro pasaje (*Sal*., 61, 6) se lea: «De él viene mi paciencia». Este sentido (es decir, que no se trata de la sustancia divina) lo rechaza la misma expresión de las Escrituras, al decir «Tú eres mi paciencia», o «Señor, mi esperanza» (*Sal*., 90, 9) y «Dios mío, misericordia mía» (*Sal*., 58, 18) y otros muchos semejantes. No se ha dicho «Señor, caridad mía» o «Tú eres mi caridad», o «Dios, caridad mía»; sino que se ha dicho (*1 Jn*., 4, 8; 4, 16): «Dios es amor», como se ha dicho también (*Jn*., 4, 24): «Dios es espíritu». Quien esto no entienda, pida a Dios inteligencia, pero no exija de nosotros una aclaración; en efecto, no podemos decir algo con más claridad: «Dios es amor»". De lo dicho se aclara que el Espíritu Santo es caridad, por la que amamos a Dios y al prójimo. Con lo que nosotros podemos mostrar fácilmente cómo nos es enviado y donado el Espíritu Santo.

Cómo el Espíritu Santo nos es enviado y donado.– En efecto, se dice que es enviado o dado cuando está en nosotros de modo que nos haga amar a Dios y al prójimo; y con esto, permanecemos en Dios y Dios está en nosotros. De ahí que San Agustín, al manifestar este modo de misión, en el libro XV *De Trinitate* (17, 31), diga: "Dios Espíritu Santo, que procede de Dios, cuando se da al hombre, lo inflama en el amor de Dios y del prójimo, pues Él es amor. No puede el hombre amar a Dios, si no es por Dios". He aquí cómo el Espíritu Santo es enviado o dado, en cuanto que es comunicación o don.

Aquí se muestra de qué modo se da el Espíritu Santo.– Y San Agustín hace valer a este don, explicando con más claridad cómo se da, en el mismo libro (*ibid*., 17-18, 31-32): "Dice: «la caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones» (como dice el Apóstol en *Rom*., 5, 5), «mediante el Espíritu Santo que nos ha sido dado». Nada hay más excelente que este don de Dios. Y solamente esto es lo que divide a los hijos del reino y a los hijos de la perdición eterna. Otros dones se conceden por mediación del Espíritu Santo, pero sin caridad, de nada aprovechan, nadie puede pasar del lado izquierdo al derecho, a no ser que el Espíritu Santo le haga partícipe de hacerse amador de Dios y del prójimo; y el Espíritu Santo es únicamente don por amor; y quien no tuviere el amor, «aunque hable todas las lenguas, y tuviera el don de la profecía y tuviera toda la ciencia y toda la fe; y distribuyera toda su hacienda y entregara su cuerpo para ser quemado, de nada le serviría» (*1 Cor*., 13, 1-3). ¡Cuán gran don es el amor, sin el cual estos bienes tan grandes no pueden conducir a nadie a la vida eterna! La misma caridad o dilección (son dos nombres distintos de una sola cosa) conducen al reino. La caridad que deriva de Dios y propiamente es Dios, es propiamente el Espíritu Santo, por el que se derrama la caridad de Dios en nuestros corazones, haciendo que inhabite en nosotros la Trinidad. Por esta causa, con toda justicia, como el Espíritu Santo es Dios, recibe el nombre de «don de Dios» (*He.*, 8, 20). Y este don propiamente, ¿qué otra cosa puede entenderse que es, sino el amor que nos allega a Dios, sin el cual cualquier otro don de Dios no nos lleva a Él?".

Se infiere el conjunto de las cosas anteriormente dichas por autoridades.– Aquí se explica lo que se había dicho, en la distinción 10, a saber, que la caridad es el Espíritu Santo y el don más excelente: y, cómo este don, esto es, el Espíritu Santo, se nos da cuando se comunica a alguien; esto es, tiene su ser en alguien de tal manera que le hace ser amante de Dios y del prójimo; y cuando hace esto, entonces se dice que es dado o enviado a alguno; y, entonces, se dice que propiamente posee al Espíritu Santo.

Si hay que conceder que el Espíritu Santo aumenta en el hombre, y es poseído o es dado en mayor o menor grado.– Si la caridad es el Espíritu Santo, y dado que ésta aumenta y disminuye en el hombre, y se tiene en mayor o menor grado en tiempos diversos, aquí se examina si el Espíritu Santo aumenta o disminuye en el hombre o es poseído en más o en menos. Pues, si aumenta en el hombre y se da o se tiene en más o en menos, parece que es mutable. Ahora bien, Dios es absolutamente inmutable. Luego parece que, o el Espíritu Santo no es la caridad, o la caridad no aumenta o disminuye en el hombre.

Si el Espíritu Santo se da al que tiene y al que no tiene.– Así mismo, al que no tiene caridad, se le da para que la tenga; y, al que la tiene, para que la tenga más plenamente (*Jn.*, 10, 10). Luego si el Espíritu Santo es caridad, y al que no la tiene se le da para que la tenga, y al que la tiene se le da para tenerla más plenamente, ¿cómo se le da al que no la tiene, ya que Él, como Dios, está en todo y está todo en todas las criaturas? ¿Y cómo es que se da más plenamente o se tiene sin una mutación propia?

Respuesta a la primera pregunta.– Así pues, respondemos diciendo que el Espíritu Santo o la caridad es totalmente inmutable; en sí, ni aumenta, ni disminuye, ni recibe en sí un más o un menos; pero en el hombre, o mejor, para el hombre aumenta y disminuye, y es dado o es poseído más o menos; de la misma manera que se dice que Dios es magnificado y exaltado en nosotros; Dios, quien sin embargo en sí ni es magnificado, ni exaltado. Por lo que el Profeta (*Sal*., 65, 7-8) dice: “El hombre se acercará a un corazón alto, y Dios será exaltado”; y sobre este pasaje dice un testimonio de autoridad (*Glossa ordin*., in h. l.): “Dios engrandece no en sí, sino en el corazón del hombre”. Así pues, el Espíritu Santo se da al hombre; y, dado, se da más, esto es, aumenta, y es poseído más o menos; y, a pesar de todo, Él es inmutable.

Respuesta a la segunda pregunta.– A pesar de que está en todas las partes y está todo en cada una de las criaturas, sin embargo, hay muchos que no lo poseen. En efecto, no poseen el Espíritu Santo todos en los que está; de otra manera, también las criaturas irracionales tendrían al Espíritu Santo, cosa que la piedad de la fe no admite.

Confirma con testimonios de autoridad ambas respuestas.– Para que llegue a ser más cierto lo que hemos dicho, lo confirmamos con testimonios de autoridad: que el Espíritu Santo es recibido en más o en menos, que aumenta en el hombre, que es dado al que no lo tiene y que, a quien lo tiene, se le da para que lo posea más plenamente. En el tratado *In Ioannis Evangelium* (tract. 74, 2), San Agustín lo muestra, diciendo: "Está claro que, sin el Espíritu Santo, nosotros no podíamos amar a Cristo, ni observar sus mandamientos; y nosotros tanto menos podemos hacer esto, cuanto menos lo recibimos; y a su vez, tanto más podemos hacerlo, cuanto más lo recibimos. Por ello, no es sin razón que es prometido no sólo al que no lo posee, sino también al que lo posee; sin duda, al que no lo tiene para que lo tenga, y al que lo tiene, para que lo tenga más ampliamente. En efecto, si no fuera poseído por uno menos y por otro más, San Eliseo no habría dicho al Santo Elías (*2 Re*., 2, 9): «El espíritu que está en ti, lo tenga yo dos veces»".

[Pues en el libro de los *Reyes* (*2 Re*., 2, 9) está escrito: "Elías dijo a Eliseo: "Pídeme lo que quieras y te lo haré, antes que sea apartado de ti". Y Eliseo dijo: "Te ruego que el espíritu que está en ti, lo tenga yo dos veces". Este pasaje se expone así (*In Gloss. ordin.*, super h. l.): "Elías gozaba de modo excelente del espíritu profético y del don de los milagros: Eliseo le rogó que se le concediese a él la doble gracia que sabía que florecía en el maestro; por lo que está claro que no pidió ser un discípulo que estuviera por encima de su maestro (*Mt.*, 10, 24)"].

"A Cristo, que es Hijo de Dios «no le fue dado el Espíritu según una cierta medida» (*Jn.*, 3, 34). En efecto, «Cristo Hombre» no es «mediador entre Dios y los hombres» (*1 Tim.*, 2, 5) sin la gracia del Espíritu Santo. Pues que el Hijo Unigénito es igual al Padre, lo es no por la gracia, sino por la naturaleza. Ahora bien, que el hombre está asumido en la unidad de la persona del Unigénito no es por la naturaleza, sino por la gracia. A los demás, en cambio, se les da según una cierta medida; y, una vez dado, es aumentado, hasta que la propia medida de su propia perfección sea completada para cada uno, según su capacidad" (San Agustín, *In Ioan*., 74, 3).

Aquí lo tienes más claro: el Espíritu Santo se da o es recibido más y menos; y, una vez dado, es aumentado; y se da tanto al que lo tiene, como al que no lo tiene: puesto que el Espíritu Santo es caridad que se da a quien no la tiene y se aumenta en el que la tiene y hace progresos. Aún más (por hablar de modo más verdadero y propio), el hombre progresa en la caridad; y, a veces, se aleja de ella: y, entonces, se dice que la caridad progresa o viene a menos; pero la caridad no progresa en sí, ni viene a menos, porque es Dios. Por lo que, San Agustín, en la homilía IX sobre la *Epístola de Juan*, dice: "Cada uno pruébese a sí mismo cuánto progresa en él la caridad; o, más bien, cuánto progresa él en la caridad. En efecto, si la caridad es Dios, ni progresa, ni viene a menos. Por consiguiente, se dice que la caridad progresa en ti, porque tú haces progresos en ella" (*Super I Ioan*., tr. 9, 2). He aquí cómo se ha de entender, cuando se dice que el Espíritu Santo "aumenta en nosotros", puesto que nosotros nos perfeccionamos en Él: y, así, se han de entender también las otras expresiones de este género.

Algunos afirman que el Espíritu Santo no es la caridad con la que amamos a Dios y al prójimo.– Se ha dicho anteriormente (distinción 10 y en un punto anterior de esta misma distinción), que el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo, mediante la cual se aman entre sí y nos aman; y Él mismo es la caridad que se derrama en nuestros corazones para amar a Dios y al prójimo. De estas dos cosas, una es concedida por todos los católicos: que el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo. Ahora bien, la otra: que él mismo es la caridad con la que amamos a Dios y al prójimo, muchos la niegan. En efecto, argumentan así: si el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo y la nuestra, luego la misma caridad es aquélla con la que Dios nos ama y con la que nosotros le amamos. Parece que los testimonios de autoridad de los santos niegan esto.

Autoridades que parece que defienden esto.– En efecto, San Agustín, en el libro *De spiritu et littera* (32, 56) dice: "¿De dónde es el amor, sino de donde es también la fe misma, esto es, del Espíritu Santo? Pues no estaría en nosotros, si no se derramara en nuestros corazones mediante el Espíritu Santo (cfr. *Rom.*, 5, 5). Por otro lado, se ha dicho que la caridad de Dios se difunde en nuestros corazones, no la caridad con la que Él nos ama, sino con la que nos hace sus amadores: de la misma manera que se dice «justicia de Dios» (*2 Cor.*, 5, 21; *2 Pe.*, 1, 1), en la que nos hacemos justos por su don; y se dice «salvación del Señor» (*Sal.*, 3, 9; 68, 30), con la que nos salva; y «fe de Cristo» (*Gál.*, 2, 16), con la que nos hace fieles". Con estas palabras se evidencia la distinción entre la caridad con la que Dios nos ama y con la que nosotros amamos. Como se dice que nuestra justicia se llama justicia de Dios: y no porque Él sea justo por ella, sino porque por ella nos hace justos; de modo semejante se ha de decir de la fe y de la salvación. Y, así, parece que se ha dicho caridad de Dios la que está en nosotros: no porque Él ame con ella, sino porque ella hace que nosotros lo amemos.

Sobre este punto, también San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (17, 31), dice: "Juan, después de haber hablado del amor de Dios, no por el que nosotros le amamos, sino por el que «él nos amó, y envió a su Hijo como liberador de nuestros pecados» (*1 Jn.*, 4, 10)"; <y, después de habernos exhortado a la mutua dilección para que Dios permanezca en nosotros, pues había definido a Dios como amor, queriendo expresar, sobre este punto, alguna cosa con más claridad dijo: "Conocemos que permanecemos en Él y Él en nosotros, porque nos dio de su Espíritu">. También aquí, parece que hace distinción entre el amor con el que nosotros amamos a Dios y aquél con el que Él nos ama.

Se procede argumentando desde los testimonios de autoridad?.– Por consiguiente –dicen–, si el Espíritu Santo es el amor con el que Dios nos ama y con el que nosotros amamos, entonces hay un doble amor; aún más, hay dos cosas diversas, lo que es absurdo y está alejado de la verdad. Luego no hay un amor con el que nosotros amamos, sino sólo aquél con el que Dios nos ama.

Respuesta a las cosas expuestas, determinando los testimonios de autoridad.– Respondemos a esto, determinando las palabras de los testimonios citados, de este modo: se ha dicho que la caridad de Dios ha sido derramada en nuestros corazones, no aquélla con la que él nos ama, sino aquélla con la que hace que nosotros amemos, etc. Con estas palabras no se distingue ni se diversifica la caridad con la que Dios nos ama, de aquélla con la que nosotros amamos; sino, más bien, al ser una idéntica la caridad y al ser llamada "caridad de Dios", en la Escritura aparece denominada así por diversas causas y razones. En efecto, se dice "caridad de Dios", o porque Dios nos ama con ella, o porque, con ella, nos hace a nosotros sus amadores.

Determinación del primer testimonio de autoridad.– Por consiguiente, al decir el Apóstol que la "caridad de Dios" es derramada "en nuestros corazones" (*Rom*., 5, 5), no se trata de la caridad de Dios con la que Él nos ama, sino de aquélla con la que Él hace que nosotros amemos: esto es, en ese texto, no se llama "caridad de Dios" por el hecho de que Dios con ella nos ama, sino porque, con ella, Él nos hace sus amadores. Y se muestra, por el mismo género de locución, que puede llamarse "caridad de Dios" por esa razón: porque, con ella, Él hace que nosotros amemos: "De la misma manera que se dice que la «justicia de Dios» es aquélla con la que nos justifica; y «salvación del Señor», con la que nos salva; y «fe de Cristo», con la que nos hace fieles" (San Agustín, *De spir.*, 32, 56).

Determinación del segundo testimonio.– De modo semejante explicamos el otro testimonio, donde dice que el amor de Dios es recordado, no aquél amor con el que nosotros le hemos amado, sino aquél con el que Él nos ha amado; como si dijera: recuerda el amor de Dios no en cuanto que nosotros amamos a Dios con él, sino en cuanto que Él nos ama mediante ese amor.

Plantean otra objeción.– Pero hay otra dificultad –dicen– que es más apremiante: en efecto, anteriormente San Agustín (*ibid.*), dijo que el amor viene del Espíritu Santo, del que procede la fe. Por consiguiente, de la misma manera que la fe no es el Espíritu Santo, del cual viene, así tampoco la caridad es el Espíritu Santo. En efecto, ¿cómo es que la caridad es el Espíritu Santo, si viene de Él? Pues, si de Él procede, también es Él mismo. Luego el Espíritu procede de Él mismo.

Respuesta.– A esta dificultad respondemos: evidentemente, el Espíritu Santo no procede de sí mismo; sin embargo, se nos da por sí mismo, como se ha dicho antes (distinción 15). En efecto, el Espíritu Santo se da a sí mismo para nosotros; y en este sentido se ha dicho que la caridad está en nosotros porque viene de Él; y, a pesar de todo, la propia caridad es el Espíritu Santo. Ahora bien, la fe procede del Espíritu Santo, y no es

el Espíritu Santo, porque la fe es solamente un don o una comunicación, no es el mismo Dios que da.

Presentan otras razones y testimonios para probar lo mismo.– También aportan otros argumentos para probar lo mismo, a saber, que la caridad no es el Espíritu Santo, porque la caridad es una afección de la mente y un movimiento del alma; ahora bien, el Espíritu Santo no es una afección del alma ni un movimiento de la mente, ya que el Espíritu Santo es inmutable e increado. Luego no es la caridad.

La caridad es un movimiento o afecto del alma.– Confirman con testimonios de autoridad que la caridad es una afección de la mente y un movimiento del alma. En efecto, San Agustín, en el libro III *De doctrina christiana* (10, 16) dice: "Llamo caridad a un movimiento del alma para gozar de Dios por Él mismo, y gozar de sí y del prójimo por Dios". El mismo autor, en el libro *De moribus Ecclesiae catholicae* (I, 11, 19), al tratar aquel pasaje del Apóstol (*Rom*., 8, 38-39): "Ni la muerte, ni la vida… nos separará de la caridad de Dios", dice: "La caridad de Dios aquí indicada es una virtud que es una rectísima afección que nos une a Dios, con la que le amamos". Con estas palabras se dice que la caridad es afección y movimiento del alma; y, así, no parece que sea el Espíritu Santo.

Respuesta que determina los testimonios de autoridad.– A esto respondemos que eso ha sido dicho así, como se afirma: Dios es nuestra esperanza y nuestra paciencia (*Sal.*, 70, 5), ya que nos hace esperar y soportar. Así, se dice que la caridad es un movimiento o afección del alma, porque, mediante la caridad, el alma se mueve y se dispone a amar a Dios. Pero no hay que admirarse si la caridad, al ser el Espíritu Santo, se dice movimiento de la mente, cuando también en el *Libro de la Sabiduría* (*Sab.*, 8, 1) se dice del Espíritu de la Sabiduría que "se extiende poderoso de uno al otro extremo", que es un acto "móvil, cierto, inmancillable". Y esto no se dice ciertamente en el sentido de que la sabiduría sea algo móvil, o acto alguno, sino, porque con su inmovilidad abarca todas las cosas: no con un movimiento local, sino porque está siempre en todo, y en ningún momento está recluida como si estuviera encerrada. De este modo, pues, se dice que la caridad es un movimiento del alma, no que sea un movimiento, afección, o virtud de alma, sino porque, mediante ella, como si fuera una virtud, la mente se dispone y se mueve.

Pero si la caridad es el Espíritu Santo que "opera en cada uno como quiere" (*1 Cor.*, 12, 11), puesto que mediante Él la mente del hombre se dispone y se mueve para creer, esperar y otras cosas semejantes, como para amar, ¿por qué no se dice que la caridad es un movimiento o una afección de la mente para creer o esperar, como para amar? Pero a este interrogante se puede responder diciendo que la caridad, esto es, el Espíritu Santo, opera los otros actos y movimientos de las virtudes, mediante las virtudes de las que son actos, como el acto de la fe, esto es, creer mediante la fe; y el acto de la esperanza, me-

diante la esperanza. En efecto, el Espíritu Santo opera los actos antes dichos mediante la fe y la esperanza; en cambio, opera el acto de amar directamente sólo, sin mediación de virtud alguna. Luego opera este acto de modo diverso a los otros actos de las virtudes. Por eso la Escritura habla de modo diferente de este acto y de los demás, atribuyendo especialmente este acto a la caridad.

Por consiguiente, la caridad es verdaderamente el Espíritu Santo. Por lo que San Agustín, al tratar el pasaje citado del Apóstol, en el mismo libro (*De mor. Eccl.*, I, 11, 18), dice que la caridad es un bien, mejor que el cual nada hay; y, por ello, significa que la caridad es Dios, diciendo: "Si ninguna cosa nos separa de su caridad, ¿qué puede haber no sólo mejor, sino también más seguro que este bien?". He aquí que dice que nada hay mejor que la caridad. Por consiguiente, la caridad es el Espíritu Santo que es Dios y don de Dios o donación; que reparte a cada uno de los fieles los dones y el permanecer indiviso; e, indiviso, lo entrega a cada uno. Por lo que San Agustín (*In Ioan.*, tr., 74, 3), cuando Juan afirma que el Espíritu "no es dado según una cierta medida" (*Jn.*, 3, 34) a Cristo, dice: "Entre los demás es repartido, sin duda, no el Espíritu Santo, sino sus dones".

Si hay que conceder que los dones se otorgan mediante el don.– Dado que el mismo Espíritu Santo, mediante el cual se reparten los dones, es propiamente don, se pregunta aquí, si hay que conceder que los dones se reparten y se entregan mediante el don. Y a esto respondemos que, mediante el don, que es el Espíritu Santo, son repartidas a cada uno las cosas propias; y todos los buenos lo poseen en común. De ahí que, San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (19, 34), diga: "Mediante el don, que es el Espíritu Santo, son distribuidos en común a todos los miembros de Cristo multitud de bienes, que se hacen propios para cada uno: no es que cada uno los posea todos, sino que unos reciben unos, y otros, otros; aunque cada uno tiene el don, esto es, el Espíritu Santo, por el que son distribuidos los dones propios a cada uno". Y por eso dice claramente que los dones se dan por el don.

DIVISIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber examinado la misión visible del Espíritu Santo, aquí se examina su misión invisible. Se divide en dos partes: en la primera, examina la verdad, según su opinión; en la segunda, expone las objeciones puestas en contra, en el pasaje que empieza: "Si la caridad es el Espíritu Santo, y dado que ésta aumenta y disminuye en el hombre…, aquí se examina si el Espíritu Santo aumenta o disminuye en el hombre".

Sobre la primera parte hace tres cosas: primero anuncia la intención; después, propone la verdad, en el pasaje que empieza: "Con el fin de que esto pueda enseñarse más

inteligiblemente y verse con más plenitud, hay que formular previamente una premisa indispensable"; en tercer lugar, ofrece la prueba, en el pasaje que empieza: "Para que en un tema tan importante no parezca que queremos manifestar nuestra opinión, corroboremos con las sagradas autoridades, lo que se ha dicho". Esta parte se divide en dos, de acuerdo con las dos cosas que prueba: primero, prueba que la caridad es el Espíritu Santo; después, prueba que el Espíritu Santo se nos da cuando hace que nosotros amemos a Dios, en el pasaje que empieza: "En efecto, se dice que es enviado o dado cuando está en nosotros de modo que nos haga amar a Dios". La primera parte vuelve a subdividirla en dos: en la primera, prueba que la caridad es el Espíritu Santo; en la segunda excluye una determinada respuesta, en el pasaje que empieza: "Pero, para que nadie diga que la expresión «Dios es caridad», es una expresión causal… sale al paso San Agustín". Sobre el primer punto hace dos cosas: primero, muestra que la caridad es Dios; después, dice especialmente que la caridad es el Espíritu Santo, en el pasaje que empieza: "Pero, a pesar de que el amor fraterno sea Dios, sin embargo, ni es el Padre, ni es el Hijo, sino, solamente, el Espíritu Santo, quien, en la Trinidad, es propiamente amor o caridad".

CUESTIÓN 1

Para la comprensión de esta parte se plantean cinco cuestiones: 1. Si la caridad es algo creado en el alma; 2. Si es una sustancia o un accidente; 3. En qué medida es dada; 4. Si, quien la posee, puede conocerla; 5. Si la propia caridad debe ser amada con amor de caridad.

ARTÍCULO 1

Si la caridad es algo creado en el alma

(II-II q23 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad no es algo creado en el alma. En efecto, el agente que obra sin intermediario obra más perfectamente que lo que sólo obra con intermediario. Es así que el Espíritu Santo obra en nosotros el querer y el ejecutar los actos meritorios, de acuerdo con las palabras del Apóstol (*Rom*., 8, 14): "Porque los que son movidos por el espíritu de Dios,

estos son hijos de Dios". Luego parece que no mueve a esta actividad mediante un hábito creado intermedio, ya que Él es el agente más perfecto.

2. De la misma manera que el alma se comporta respecto al cuerpo, como su propia vida, así también Dios está respecto al alma, como dice San Agustín ("De verbis Apostolis", *Serm.,* 28, 30). Es así que el alma no vivifica el cuerpo mediante una forma intermedia. Luego tampoco el Espíritu Santo vivifica al alma mediante un hábito intermedio.

3. El ser de la gracia es más inmediato y más próximo a Dios que el ser de la naturaleza. Es así que Dios, en la creación, no se sirvió de una realidad intermedia, cuando ha instituido la naturaleza. Luego tampoco en la recreación, cuando infunde la gracia.

4. También se muestra esto por la dignidad de la caridad. En efecto, cada una de las criaturas es vanidad. Luego si la caridad es una criatura será vanidad. Ahora bien, la vanidad no une a la verdad, ni confirma en la verdad. Luego la caridad no nos uniría a Dios; cosa que es falsa.

5. Nada finito es propio de virtud infinita: ya que la virtud fluye de la esencia. Es así que toda criatura es finita. Luego la virtud de ninguna criatura es infinita. Ahora bien, la virtud de la caridad es infinita, ya que mueve a través de una distancia infinita: en efecto, une la criatura al Creador, y hace justo al pecador. Luego parece que no es una criatura.

6. Ninguna criatura es más digna que el alma de Cristo. Es así que la caridad es más digna que el alma de Cristo, ya que el alma de Cristo es buena por la caridad misma. Luego la caridad no es una criatura.

7. Un amor mayor es debido a un bien mayor. Ahora bien, Dios es un bien infinito, y ha hecho por nosotros cosas infinitas. Luego le debemos un amor infinito. Es así que el amor, con el que amamos a Dios, es la caridad. Luego la caridad es algo infinito. Luego no es una criatura.

8. Todo lo creado está dentro de algún predicamento. Es así que todo lo que está contenido dentro de los diez géneros es una naturaleza. Luego si la caridad es algo creado, será una naturaleza. Es así que cuando una naturaleza se une a una naturaleza no constituye sino una naturaleza. Luego el alma que tiene la caridad, si la caridad es algo creado, no tendrá más que un ser natural. Ahora bien, mediante la caridad se puede merecer. Luego una naturaleza por sí misma tendrá poder sobre los actos meritorios; lo que es la herejía pelagiana. Luego parece que la caridad no es algo creado.

EN CONTRA, todo lo que se recibe, se recibe a modo del que recibe. Es así que el amor increado, que es el Espíritu Santo, es participado en la criatura. Luego lo será según el modo de la criatura misma. Es así que su modo es

finito. Luego es necesario que un amor finito sea recibido en la criatura. Ahora bien, todo lo finito es creado. Luego en un alma que tiene el Espíritu Santo hay una caridad creada.

Así mismo, toda asimilación se produce mediante alguna forma. Es así que mediante la caridad nos hacemos conformes a Dios mismo, ya que, perdida la caridad, se dice que el alma se deforma. Luego parece que la caridad es una forma creada que permanece en el alma.

Además, está claro que Dios está en los santos de un modo distinto a como está en las criaturas. Es así que esta diversidad no puede ponerse por parte de Dios mismo, que se encuentra del mismo modo en todas las cosas. Luego parece que es por parte de la criatura, a saber, que la propia criatura tiene algo que las otras no tienen. Por lo tanto: o bien tiene el mismo ser divino, y entonces todos los justos serían asumidos por el Espíritu Santo en la unidad de la persona, como fue asumida la naturaleza humana por Cristo, en la unidad de la persona del mismo Hijo de Dios, lo que es imposible; o bien es preciso que la criatura, en la que se dice que Dios está de un modo especial, tenga en sí misma un efecto de Dios que las demás criaturas no tienen. Ahora bien, este efecto no puede ser solamente un acto, ya que cuando los justos están durmiendo, tal efecto no estaría de modo distinto a como lo está en las otras criaturas. Luego es necesario que sea un hábito. En consecuencia: es preciso que haya sido creado en el alma un hábito de caridad, según el cual se dice que el Espíritu Santo la habita.

SOLUCIÓN

Toda la bondad del alma depende de la caridad: por lo tanto, tanta bondad tiene, cuanta caridad posee; y si no tuviera caridad, nada es, como está escrito en 1 *Corintios*, 13. Está claro que, mediante la caridad, el alma no tiene en el ser de la gracia menos bondad que, mediante la virtud adquirida, en el ser político. La virtud política hace dos cosas: hace bueno al que la posee, y hace buena su obra. Así pues, la caridad hace esto mucho más fuertemente. Ahora bien, ninguna de estas dos cosas puede llevarse a cabo, a no ser que la caridad sea un hábito creado. En efecto, está claro que todo ser deriva de alguna forma inherente, como el ser blanco depende de la blancura, el ser sustancial de la forma sustancial. Así pues, de la misma manera que no puede entenderse que una pared sea blanca sin la blancura inherente, así tampoco puede entenderse que el alma sea buena en el ser gratuito sin la caridad y la gracia que la informa.

De modo semejante también, al ser el acto proporcionado a la potencia operativa, como el efecto a la causa propia, es imposible comprender que un acto perfecto en bondad provenga de una potencia no perfeccionada por el

hábito; como el calentar no puede provenir del fuego, si no es mediante el calor. Y, por esto, al tener el acto de caridad una cierta perfección, por el hecho de que es meritorio de todos los modos, es necesario establecer que la caridad es un hábito creado en el alma, el cual, sin duda, proviene eficientemente de toda la Trinidad, pero emana ejemplarmente del amor que es el Espíritu Santo; por eso frecuentemente se encuentra [dicho] que el Espíritu Santo es el amor con el que amamos a Dios y al prójimo, como también dice Dionisio (*De cael. hier.*, 4): que el ser divino es el ser de todas las cosas, en cuanto que de él se deriva ejemplarmente todo ser.

Sin embargo, el Maestro no piensa que la caridad sea un cierto hábito creado en el alma; sino que sea solamente un acto que procede del libre albedrío, suscitado mediante el Espíritu Santo, que llama caridad.

Para explicar esto, algunos dijeron que, al igual que la luz puede considerarse de dos modos: o según es en sí, y entonces se llama luz; o según está en la extremidad de lo diáfano terminado, y entonces la luz es color (porque la hipóstasis del color es la luz, y el color no es otra cosa que la luz incorporada); así también afirman que el Espíritu Santo, en cuanto que se considera en sí, es Espíritu Santo y Dios; pero en cuanto que se considera existente en el alma, a la que mueve al acto de la caridad, se llama caridad. Pues dicen que, como el Hijo unió a sí la naturaleza humana Él solo, aunque sea una operación de toda la Trinidad, así también el Espíritu Santo unió a sí la voluntad, aunque en ello exista la operación de toda la Trinidad.

Pero estas afirmaciones no pueden sostenerse, puesto que la unión de la naturaleza humana en Cristo está terminada en el único ser de la persona divina; y, por eso, es numéricamente uno e idéntico el acto de la persona divina y el de la naturaleza humana asumida. Pero la voluntad de un determinado santo no es asumida en la unidad del supuesto del Espíritu Santo. Por lo tanto, al tener la operación unidad y diversidad por el supuesto, no se puede entender que sea única la operación de la voluntad y del Espíritu Santo, si no es del modo por el que Dios opera en cualquier realidad. Ahora bien, este modo no es suficiente para la perfección de la operación; dado que la operación sigue a las condiciones de la causa próxima en la necesidad, en la contingencia, en la perfección y en otras determinaciones semejantes, pero no sigue a las condiciones de la causa primera. Por eso no se puede entender que sea una operación perfecta de la voluntad mediante la cual se una al Espíritu Santo, si no hay presente un hábito que perfeccione la facultad operativa; ni puede haber semejanza del acto de la voluntad con el Espíritu Santo, si no hay una semejanza del Espíritu Santo en el alma, mediante alguna forma que sea el principio del acto, por el que ella se conforma al Espíritu Santo, ya que el acto no es suficiente para esto, como se ha dicho.

RESPUESTAS

1. En la gratificación del alma hay que considerar una doble operación del Espíritu Santo. Una, que tiene su término en el ser, según el acto primero que consiste en ser grato a Dios, teniendo el hábito de la caridad. Otra, según la cual obra el acto segundo, que es una operación que mueve la voluntad a la obra del amor. De ambos modos, hay necesidad de que sobrevenga una realidad intermedia, no por necesidad o defecto del Espíritu que opera, sino por indigencia del alma que recibe; pero de modo diverso. Porque, en cuanto al primer efecto, que es el ser de la gracia, la caridad es el medio a modo de causa formal, ya que ningún ser puede ser recibido en la criatura, a no ser mediante alguna forma. Mas para el efecto segundo, que es la operación, la caridad es el medio en razón de causa eficiente, en cuanto que reducimos a causa agente la virtud que es el principio de la operación, ya que tampoco es posible que salga de la criatura una operación perfecta, a no ser que el principio de la operación sea una perfección de la potencia operante, en cuanto que decimos que el hábito que emite el acto es su principio.

2. El alma se relaciona con el cuerpo no sólo como causa agente, en cuanto que es motor del cuerpo, sino también como forma; de ahí que, formalmente, hace por sí misma vivir al cuerpo, en cuanto que se dice que vivir es el ser de los vivientes. En cambio, Dios no es la forma del alma misma o de la voluntad, por la que pueda vivir formalmente; pero se dice vida del alma, como el principio que hace penetrar ejemplarmente en ella la vida de la gracia. De modo semejante ha de decirse de la luz; ésta puede ser considerada de dos modos. Primero, en cuanto está en el cuerpo que es en sí luminoso; y así se comporta con la iluminación del aire como principio eficiente: y sólo ilumina mediante la forma de la luz comunicada al mismo cuerpo diáfano iluminado. Segundo, en cuanto que está en el cuerpo diáfano iluminado; y así es forma de éste, mediante la cual es él formalmente luminoso. Ahora bien, se dice que Dios es luz que ilumina a modo de una luz que está en el mismo cuerpo que luce por sí mismo, y no al modo por el que el cuerpo iluminado está formalmente iluminado por la forma de la luz recibida en él. Y la caridad o gracia recibida en el alma se asemeja a esta luz recibida.

3. Son completamente semejantes los casos de la *creación* y de la *recreación*. En efecto, el caso de la recreación es similar al de la creación, pues Dios, mediante la creación, confiere a las cosas el ser natural, y ese ser deriva formalmente de la forma recibida en la misma realidad creada, que es como el término de la operación del propio agente; y, una vez más, aquella forma es el principio de las operaciones naturales que Dios opera en las cosas. Así también, en la recreación, Dios confiere al alma el ser de la gracia; y el principio formal de ese ser es el hábito creado, mediante el cual se realiza tam-

bién la operación meritoria que Dios opera en nosotros; y, de esta manera, el hábito creado se comporta con la operación del Espíritu Santo, en parte como término, y en parte como una realidad intermedia.

4. La caridad, en cuanto llega a ser de la nada, es vanidad; pero, en cuanto que procede Dios como imagen suya, no tiene el carácter de vanidad, aún más: tiene el carácter de unión con el mismo Dios.

5. Se dice que una cosa *hace* de dos modos: por modo de eficiente, como el pintor hace que la pared sea blanca; o por modo de forma, como la blancura hace lo blanco; así pues, el hacer de un pecador un justo, o hacerlo unido a Dios, es propio de Dios como eficiente, y es propio de la caridad como forma. De ahí que no pueda concluirse que la caridad tenga una virtud infinita, sino solamente que es efecto de una virtud infinita.

6. La nobleza de ciertas cosas puede ser considerada de dos modos: absolutamente o de modo relativo. Parece que es absolutamente más digno lo que, según su ser, es más noble; y, de este modo, el alma de Cristo y el alma de cualquier justo es más noble que la caridad creada, que tiene un ser accidental. Parece también que relativamente es más digno aquello que, bajo algún aspecto, es más digno; y, de este modo la caridad creada es más noble que el alma de Cristo. En efecto, en cualquier género, el acto es más noble que la potencia respecto al mismo género. Por lo que, del mismo modo que la blancura del cuerpo de Cristo, en cuanto a éste su ser concreto que es ser blanco, es más noble que el que sea cuerpo de Cristo, así también, su ciencia creada es más noble que lo es su alma creada en cuanto que es un ser cognoscente, puesto que es relativamente ser. De modo semejante ocurre en la caridad en cuanto a tal ser, ya que, en ese ser, se comporta respecto al alma de Cristo como el acto respecto a la potencia.

7. Según el Filósofo (*Eth*., VIII, 8), en ciertas amistades nunca hay posibilidad de devolver lo equivalente; pero, a la equidad de la amistad es suficiente devolver lo que es posible; como el hijo nunca puede devolver al padre carnal algo equivalente a lo que de él recibió, a saber, el ser, la doctrina y la nutrición. Mucho menos podemos devolver un amor equivalente a los beneficios divinos y a su bondad. Por eso no es posible que el amor con el que amamos a Dios sea infinito, en cuanto a la sustancia del acto; pero tiene infinitud, por el hecho de que el objeto del amor es antepuesto a todas las demás cosas; sin embargo, es suficiente con amar con un amor proporcionado a nuestra medida.

8. La naturaleza tiene múltiples acepciones, según Boecio (*De person*., in princ.): en efecto, se dice naturaleza todo lo que es, bien sea sustancia, bien sea accidente; y, en esta acepción, la gracia es una cierta naturaleza. Otra acepción: naturaleza es el principio del movimiento o del reposo de aquella

realidad en la que se encuentra; y así se dice que es natural lo que por principios naturales es causado o puede ser causado; y de esta manera la caridad no es naturaleza, ya que no puede ser causada por principios naturales de la criatura; y, según este modo, Pelagio dice que mediante las potencias naturales solamente, el hombre puede alcanzar actos meritorios.

ARTÍCULO 2
Si la caridad es un accidente

OBJECIONES

1. Parece que la caridad no es un accidente. En efecto, ningún accidente se extiende más allá de su sujeto. Es así que la caridad se extiende más allá de su sujeto, puesto que amamos a los demás con caridad. Luego parece que la caridad no es un accidente.

2. Todo accidente es causado por la sustancia; ya que –según Avicena (*Metaphys*., II, 1)–, el sujeto es lo completo en sí, dando a otro la ocasión de ser. Es así que la caridad no es causada por los principios del alma en los que se encuentra. Luego parece que no es un accidente.

3. Ningún accidente es mejor y más noble que su sujeto. Es así que la caridad es mejor que el alma. Luego no está en el alma cual accidente en sujeto. Prueba la menor: aquello por lo que una cosa es tal, eso lo es más. Es así que el alma es buena por la caridad. Luego la caridad es mejor.

4. El agente es más honorable que el paciente –según el Filósofo (*De an.,* III, texto 19). Es así que la caridad actúa en el alma, limpiándola de los pecados. Luego es más honorable que el alma; y así, la conclusión es como antes.

EN CONTRA, lo que puede estar presente o ausente, sin la corrupción del sujeto, es un accidente. La caridad es de este género. Luego etc.

SOLUCIÓN

Todo lo que sobreviene a alguna cosa después de su ser completo, le sobreviene accidentalmente, a menos quizá que sea asumido en la participación de su mismo ser sustancial –como se ha dicho antes, en la distinción 8, cues-

tión 5, artículo 2, sobre el alma–. Ahora bien, esto no es suficiente para que se llame accidente en sí: pues algo en sí puede ser sustancia y sobrevenir sobre alguna cosa accidentalmente, como los vestidos; sólo si sobreviene después del ser completo, como forma inherente, es necesariamente un accidente. Y dado que después del ser natural del alma, le sobreviene la caridad, como forma que la perfecciona en orden al ser de la gracia –como se ha dicho en el artículo anterior–, es por ello necesario que sea un accidente.

RESPUESTAS

1. Cuando un accidente es numéricamente el mismo, nunca se extiende más allá de su sujeto, o sea, estando en otro como en su sujeto; ahora bien, se puede extender más allá de su sujeto como hacia el objeto de su operación; pero diversamente en la operación activa y en la pasiva. Porque en la operación activa se extiende al objeto extrínseco, imprimiendo la semejanza de su forma en él, como está claro que el calor del fuego calienta activamente otro cuerpo, y es una operación activa. También, de modo semejante, cuando es operación pasiva se extiende a otro objeto extrínseco, cuya semejanza es recibida en él mismo; y, así, el alma, mediante el hábito de la ciencia, conoce aquellas cosas que están fuera de ella, y por el hábito del amor las ama.

2. El sujeto se comporta de modo diverso respecto a los diversos accidentes. Algunos son accidentes naturales que brotan de los principios del sujeto; y esto de dos modos: porque, o son causados por los principios de la especie, y así son las pasiones propias [propiedades] que siguen a toda la especie; o son causados por los principios del individuo, y así son accidentes comunes que siguen a los principios naturales individuales. También hay algunos accidentes violentamente provocados, como el calor en el agua, y estos son incompatibles con los principios del sujeto. Ahora bien, hay otros que, evidentemente, son causados por algo externo, y que no son incompatibles con los principios del sujeto, sino que más bien los perfeccionan, como la luz en el aire; y así es producida extrínsecamente la caridad en el alma. Sin embargo hay que tener presente que, comúnmente hablando, el sujeto es causa, en cierto modo, de todos los accidentes, a saber: en la medida en que los accidentes son sustentados en el ser del sujeto; pero no de manera que todos los accidentes sean sacados de los principios del sujeto.

3. Por la misma razón puede probarse que ninguna perfección del alma es un accidente, como tampoco ninguna perfección del cuerpo: ya que todo lo perfectible tiene la bondad derivada de su perfección. Así pues, hay que decir que, en términos absolutos, el alma es mejor que la caridad, y que todo sujeto es mejor que su accidente; pero, en términos relativos, sucede lo contrario. Y la razón de esto es la siguiente: que –según Dionisio (*De div. nom.*,

5)–, el ser es más noble que todo lo demás que se sigue de él. Por lo que el ser es absolutamente más noble que el conocer, si se pudiera entender el conocer sin el ser. Por lo tanto, todo lo que tiene un ser superior es absolutamente más noble que todo lo que es superior por alguna de las cosas que se siguen del ser; aunque el ser, bajo algún otro aspecto, pueda ser menos noble. Y dado que el alma y cualquier otra sustancia tiene el ser más noble que el accidente, por ello es absolutamente más noble. Pero, en cuanto a un ser determinado o según algún accidente, el accidente puede ser más noble, ya que se comporta respecto a la sustancia como el acto a la potencia; y esta bondad subsiguiente la tiene la sustancia por los accidentes, aunque no la bondad primera del ser.

4. No se dice que la caridad actúa en el alma a modo de causa eficiente, sino solamente como causa formal; y, según que es forma, en cuanto al ser segundo, es más noble.

ARTÍCULO 3

Si la caridad se da según la capacidad de las dotes naturales

(II-II q24 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad se da según la capacidad de las dotes naturales. Así se lee en *Mateo*, 25, 15: “Dio a cada uno según su propia capacidad”; y la *Glosa* (interlineal) de San Jerónimo: “Unos reciben más o menos, no por generosidad o parquedad, sino de acuerdo con la capacidad de los que reciben”. Ahora bien, antes del advenimiento de la caridad, no se entiende que haya sino la capacidad que hay según las dotes naturales. Luego parece que la caridad es infundida según la capacidad de las dotes naturales.

2. De la misma manera que la forma sustancial se comporta respecto al ser de la naturaleza, así la caridad respecto al ser de la gracia. Es así que la forma se da según la capacidad de la materia, como dice Platón (*De anim.*, 2). Luego también la caridad es dada según la capacidad de la naturaleza, que es perfeccionada por aquélla.

3. Como la gloria presupone la gracia, así la gracia presupone la naturaleza. Es así que la gloria es otorgada de conformidad con el modo de la gracia, de manera que, quien tiene más capacidad, recibe también más gloria.

Luego parece que también la caridad es otorgada de acuerdo con la capacidad natural, de modo que, quien tiene mejores dotes naturales, mayor caridad se le infunde.

4. En todas las cosas en las que se encuentra una perfección de la misma naturaleza, parece que el modo de conseguir la perfección es el mismo, puesto que cada una de las cosas posee su propio modo. Es así que la caridad se encuentra en los hombres y en los ángeles según la misma razón, como es claro por el acto y el fin. Luego parece que en los hombres suceda también como sucede en los ángeles, ya que estos han conseguido una caridad mayor y dones gratuitos mejores según el grado de las dotes naturales.

EN CONTRA, la naturaleza angélica es más elevada y más sublime que la naturaleza humana. Ahora bien, algunos hombres, según el grado de la gracia, son elevados a un galardón más sublime que los ángeles, puesto que –según San Gregorio (*In Hom. Ev.*, 34)–, algunos hombres son elevados a cada uno de los órdenes de los ángeles. Luego parece que las perfecciones de la gracia y de la gloria no se dan según la medida de las dotes naturales. Esto mismo aparece en lo que se lee en *Proverbios*, 30, 28: “La lagartija que se agarra con las manos”: donde San Gregorio dice (*In Ezech.*, 17) que una gracia mayor es infundida, en la medida en que uno se esfuerza más en recibirla.

SOLUCIÓN

Dado que Dios se relaciona de igual manera con todas las cosas, es necesario que la diversidad de los dones recibidos de Él sea considerada según la diversidad de los receptores. Ahora bien, la diversidad de los receptores se considera conforme al hecho de que una cosa sea más apta y esté más dispuesta a recibir. De la misma manera que, en las formas naturales, vemos que mediante las disposiciones accidentales, como el calor, el frío y semejantes, la materia está más o menos dispuesta para recibir la forma, así también, en las perfecciones del alma, por sus propias obras el alma llega a estar más hábil o menos hábil para conseguir su perfección.

Sin embargo, las operaciones del alma son diferentes respecto a las perfecciones infusas o a las adquiridas. En efecto, las perfecciones adquiridas están en potencia en la naturaleza del alma misma: no en potencia puramente material, sino también en potencia activa, por la que algo está en las causas seminales; como es claro que toda ciencia adquirida está en el conocimiento de los primeros principios, que son conocidos naturalmente, como en los principios activos de los cuales se pueden sacar las conclusiones. Y, de modo semejante, las virtudes morales se encuentran en la misma rectitud de

la razón y en el orden, como en un principio seminal. De ahí que el Filósofo (*Eth*., VII, 5) diga que hay ciertas virtudes naturales que son como semillas de las virtudes morales. Y, por esto, las operaciones del alma se comportan con las perfecciones adquiridas, no sólo a modo de disposición, sino también como principios activos. En cambio, las perfecciones infusas están en la naturaleza del alma como en una potencia material, pero de ningún modo activa, puesto que elevan al alma por encima de toda acción suya natural. Por lo tanto, las operaciones del alma se comportan respecto a las perfecciones infusas solamente como disposiciones.

Así pues, hay que decir que la medida según la cual se da la caridad es una capacidad de la propia alma, capacidad que procede simultáneamente de la naturaleza y de la disposición que deriva del conato o esfuerzo puesto en las obras; ya que por ese esfuerzo una naturaleza se dispone mejor.

Y, por eso, quien tiene mejores dotes naturales, recibirá más de las perfecciones infusas, siempre que el esfuerzo sea igual; y quien tiene peores dotes naturales, a veces recibirá más, si pone un esfuerzo mayor.

RESPUESTAS

1. La virtud del receptor no es considerada solamente según la naturaleza, sino también según la disposición que sobreviene a la naturaleza debido al esfuerzo: y así también sucede en las formas sustanciales respecto a la materia.

2. Con esto se aclara también la respuesta a la segunda objeción.

3. La gracia misma es la disposición de la naturaleza para la gloria. Por lo tanto, no se exige que intervenga otra disposición entre la caridad y la gloria; ahora bien, entre la naturaleza y la gracia está, como algo intermedio, el esfuerzo o conato, como si fuera una disposición.

4. En los ángeles no hay nada que se oponga al movimiento de la naturaleza intelectual, con el que se retrase el conato de la naturaleza, como en la naturaleza del hombre está la naturaleza sensitiva, que de por sí tiende a lo contrario del movimiento de la naturaleza intelectiva, a saber, lo deleitable según los sentidos, a no ser que sea forzada y regulada por la propia naturaleza intelectiva. Por eso, en los ángeles hay diversidad según la diversidad de la naturaleza. Sin embargo, este tema se expondrá mejor en el libro II, distinción 3, cuestión 1, artículo 4.

ARTÍCULO 4

Si la caridad es conocida con certeza por quien la posee

(I-II q112 a5)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad es conocida con certeza por el que la tiene. En efecto, en el texto está así escrito: "Uno conoce más el amor con el que ama, que al hermano a quien ama". Es así que uno conoce con certeza a su hermano. Luego mucho más conocerá la caridad con la que ama.

2. El Filósofo (*Anal. Post*., II), dice contra Platón que es un inconveniente que nosotros poseamos hábitos nobilísimos sin conocerlos. Es así que la caridad es un hábito nobilísimo. Luego parece que sea conocido con certeza por el que lo posee.

3. Quien tiene fe, sabe que la tiene. Es así que la fe no está más presente que la caridad. Luego quien tiene caridad, sabe que la tiene.

4. Todo lo que es conocido por el alma, el alma lo conoce porque se le hace presente mediante una semejanza. Luego, dado que la caridad está esencialmente en el alma, parece que quien la tiene ha de conocerla con más certeza que las realidades exteriores, las cuales son conocidas mediante su semejanza.

5. La caridad es una cierta luz espiritual, como se lee en la *Epístola 1 de Juan*, 2, 10: "Quien ama al hermano, permanece en la luz". Es así que la luz es vista por sí misma. Luego parece que sucede de modo semejante con la caridad; y, de esa manera, es conocida con más certeza que otra cosa.

EN CONTRA, mediante la caridad que uno tiene, se hace digno del amor de Dios. Ahora bien, como se dice en el *Eclesiastés* (9, 1): "Nadie sabe si es digno de amor o de odio". Luego parece que nadie sabe que posea con certeza la caridad.

Además, el Apóstol, en *1 Corintios*, 4, 4, dice: "De nada me acusa la conciencia, mas no por ello me creo justificado". Por consiguiente, dado que no puede darse de la caridad ningún signo mayor que no tener conciencia de pecado mortal, y esto no es suficiente, parece que nadie puede mediante signo alguno saber con certeza que él tiene la caridad.

SOLUCIÓN

Según el Filósofo (*Metaphys*., II, texto 1), se dice que una cosa es difícil de conocer de dos modos: o en sí misma, o respecto a nosotros. Así pues, ha de decirse que aquellas cosas que por su ser no son una sola cosa en la materia, son en sí mismas máximamente conocidas; pero en lo concerniente a nosotros, son difíciles de conocer; debido a esto, el Filósofo, en el pasaje citado, dice que nuestro entendimiento se encuentra respecto a las cosas más manifiestas de la naturaleza como el ojo del murciélago respecto a la luz del sol. La razón de esto es la siguiente: en cuanto nuestro entendimiento posible está en potencia a todos los inteligibles, y en cuanto antes de conocer no está en acto de ninguno de ellos, para conocer en acto es necesario que sea puesto en acto mediante las especies recibidas por los sentidos, iluminadas con la luz del entendimiento agente; ya que, según dice el Filósofo (*De an.*, III, texto 32), como los colores se encuentran respecto a la vista, así se encuentran las imágenes respecto al entendimiento posible. Por lo cual, de la misma manera que nos es natural proceder de los sentidos a los inteligibles, de los efectos a las causas, de lo posterior a lo anterior, de acuerdo con nuestro estado itinerante –ya que en la patria celestial será distinto el modo de conocer–, por eso sucede que nosotros no podemos conocer las facultades del alma y los hábitos, a no ser mediante los actos, y los actos mediante los objetos.

Ahora bien, en el acto del alma hay que considerar varias cosas: primero, la *especie* del acto mismo, que procede del objeto; segundo, el *modo*; y, tercero, el *efecto*. Así pues, si tomamos el acto de la caridad, que es el amar a Dios y al prójimo, partiendo de la *especie* del acto, no sabremos si procede de una potencia imperfecta o de una potencia perfeccionada por el hábito, ya que al mismo objeto están ordenados la potencia y el hábito, como la ciencia y el entendimiento posible. Por otra parte, el *modo* que el hábito pone en la obra es la facilidad y el placer, de manera que –como dice el Filósofo (*Eth*., II, 3)–, hay que tomar, como signo del hábito, el placer que se produce en la obra. Pero de este modo, no sabremos si el acto deriva del hábito de caridad infuso, o del hábito adquirido. Finalmente, el *efecto* propio del amor, en cuanto que deriva de la caridad, está en la virtud de merecer. Ahora bien, esto, de ningún modo cae en nuestro conocimiento, a no ser por revelación.

Luego nadie puede saber con certeza que posee la caridad; pero puede conjeturarlo, por algunos signos probables. Como se lee en la *Epístola 1 a los Corintios*, 13, mientras vivimos no vemos mediante una especie la caridad increada que es Dios. Aunque algunos, de modo distinto, afirmen que no vemos en nosotros la caridad misma que es Dios, sino que la visión es hasta tal punto tenue, que ni siquiera puede llamarse visión, y nadie percibe que la

ve, ya que la visión de Dios se confunde y se mezcla con el conocimiento de otras cosas. Como también dicen que el alma siempre se conoce y, sin embargo, no siempre piensa en sí misma. En la distinción 3, cuestión 1, artículo 2, se ha dicho de qué modo se debe entender esto.

RESPUESTAS

1. Las citas de San Agustín, puestas en el texto, hablan del conocimiento por parte del cognoscible y no por parte del cognoscente.

2. El Filósofo habla de los hábitos más nobles de la parte cognoscitiva. Ahora bien, los actos de estos hábitos expresan perfectamente sus hábitos, en cuanto a aquello que les es propio; como en el acto de la *ciencia* está la certeza por causa, en la cual expresamente se demuestra la ciencia; y mucho más se verifica esto en la *inteligencia* de los principios. Luego quien tiene la ciencia, sabe que la tiene, aunque no sea verdad lo contrario, puesto que algunos creen tenerla y no la tienen. En efecto, lo oblicuo se mide siempre de acuerdo con lo que es recto; por ello –según el Filósofo (*Eth*., III, 8)–, el virtuoso es la medida en las obras humanas, ya que es bueno lo que el virtuoso desea; y de modo semejante acaece en la rectitud del entendimiento, ya que es verdadero aquello que le parece tal a quien tiene un entendimiento recto; no lo que le parece verdadero a cualquiera.

3. Con esta exposición queda aclarada la respuesta a la tercera objeción. Porque el acto de fe, por su mismo objeto –que es la verdad creída–, se distingue de los actos de los otros hábitos o de una potencia imperfecta, a la que no le es posible por sí misma alcanzar tal objeto; y, por eso, el que tiene fe, sabe que la posee.

4. Para que una cosa sea conocida por el alma, no es suficiente que esté presente a ella de un modo cualquiera, sino en razón del objeto. Ahora bien, de conformidad con nuestro estado itinerante, nada, como objeto, está presente a nuestro entendimiento, a no ser mediante alguna semejanza suya, o tomada por el mismo efecto, ya que a través de los efectos llegamos a las causas. Por eso no conocemos el alma, ni sus potencias y hábitos, a no ser mediante los actos que son conocidos a través de los objetos. A no ser que queramos hablar acerca del conocimiento en un sentido lato –como habla San Agustín–, en cuanto que conocer no es otra cosa que estar presente al entendimiento de algún modo.

5. Por el hecho de que la caridad creada o la increada es luz, se muestra que es cognoscible en sí misma, pero solamente es conocida por nuestro entendimiento a través de su efecto, por la razón expuesta en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO 5
Si la caridad debe ser amada con amor de caridad
(II-II q25 a2)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad no debe ser amada con amor de caridad. En efecto, sólo cuatro cosas deben amarse con amor de caridad –como se dirá, en el libro III, distinción 27, cuestión única, artículo 5–, a saber: Dios, el prójimo, el alma y el cuerpo. Ahora bien, la caridad no es ninguna de esas cuatro cosas. Luego etc.

2. Ninguna cosa se denomina a sí misma, ya que no se dice que la blancura es blanca. Es así que el amado es denominado por el amor. Luego el amor no es amado, ni la caridad es querida con caridad.

3. De la misma manera que el sentido se relaciona al sentir, así también el afecto se relaciona con el amor. Es así que el sentido propio no siente que siente. Luego tampoco el afecto ama su amor. Ahora bien, la caridad está en el afecto. Luego la caridad no es querida con caridad.

4. Todo lo que es amado se ama con algún amor. Así pues, si el acto de caridad es amado, es necesario que sea amado por algún otro acto, y éste, por la misma razón, ha de ser amado. Luego de este modo se va al infinito, lo que no es admisible. Luego parece que la caridad no ha de ser amada por caridad.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto, según las palabras de San Agustín: “Quien ama al prójimo, es obvio que ame, en primer lugar, al amor”. Es así que el prójimo debe ser amado por caridad. Luego también la caridad debe ser amada.

Así mismo, el prójimo solamente debe ser amado por caridad en cuanto que tiene la imagen de Dios. Es así que la caridad representa a Dios más expresamente que la imagen natural que está en el alma. Luego parece que ella debe ser más amada por caridad.

SOLUCIÓN

Una cosa es amable de dos modos: primero, como razón de amor; segundo, como objeto; al igual que también el color es visto como objeto, y la luz es vista como razón por la que el color es visible en acto. Ahora bien, de la misma manera que en el mismo acto son vistos el color y la luz, así tam-

bién, con un mismo acto, se ama lo que es amado como objeto y como razón de objeto.

Así pues, hay que tener presente que la caridad puede tomarse de tres maneras: o como caridad increada, que es el Espíritu Santo; o como caridad habitual; o como acto de la caridad. Cada una de estas tres cosas es razón de amar y puede ser objeto de amor; como amamos al prójimo, en cuanto que en él inhabita Dios, y tiene el hábito de la caridad, y ejerce el acto; y así, son amadas como razón de lo amable o digno de amor. En cambio, si las tres cosas son consideradas en sí mismas, entonces son amadas como objeto de amor. Ahora bien, no es amado el hábito o el acto de la caridad con amor de amistad o de benevolencia, un amor que no puede ser propio de los seres inanimados –como dice el Filósofo (*Eth*., VIII, 1); sino que es amado con amor de cierta complacencia, en cuanto que se dice que amamos lo que aprobamos y lo que queremos que exista.

RESPUESTAS

1. La caridad es, en cierto modo, intermedia entre Dios y el prójimo: puesto que es una semejanza de Dios y también es la razón de amar al prójimo; por eso es consecuencia del amor de ambos.

2. La denominación se da propiamente por la relación del accidente al sujeto; así, en este sentido, el amado no es denominado por el amor mismo que se le profesa, sino más bien como objeto de amor; y, por eso, el razonamiento no concluye.

3. En las facultades materiales acaece que la potencia no reflexiona [*non reflectitur*] sobre su propio acto, puesto que está determinada por la estructura del órgano. En efecto, la vista particular solamente puede conocer aquello cuya especie puede ser recibida sólo con cierta inmaterialidad en la pupila; y, por eso, la vista no puede abarcar o comprehender su acto. Pero si esto tuviera que ocurrir necesariamente en todas las facultades, a saber, que el acto de cada potencia o facultad no fuera conocido por la propia facultad, sino por una facultad superior, entonces sería necesario: o que en las potencias del alma se realizase un proceso al infinito, o que algún acto del alma quedara imperceptible.

Hay que decir, pues, que las facultades totalmente inmateriales reflexionan [*reflectuntur*] sobre sus objetos; puesto que el entendimiento entiende que entiende y, de modo semejante, la voluntad quiere querer y amar. El motivo de esto es que el acto mismo de la facultad totalmente inmaterial no está excluido de la razón de objeto. En efecto, el objeto de la voluntad es el bien; y la voluntad ama bajo este aspecto todo lo que ama; por lo que puede amar su acto en cuanto que es bueno; y de modo semejante sucede en el

entendimiento; por esto, en el libro *De causis*, prop. 15, se dice que, como quiera que la acción de una inteligencia vuelve sobre la esencia del agente mediante una cierta reflexión [*reflexionem*], es necesario que su misma esencia vuelva sobre sí misma, esto es, sobre el ser subsistente en sí, no siendo portada por otro, o sea, siendo independiente de la materia.

4. En cuanto que el acto de amor tiende a otro, es claro que difiere numéricamente del acto de amor que se ama en otro, ya sea amado como objeto, ya lo sea en su índole de amor. Pero, dado que uno puede amar por caridad también su propia alma, puede amar también por caridad el acto de su propia caridad. Y, entonces, hay que hacer una distinción. Ya que, o el amor recae en el propio acto de amor, como en su mera índole de amor, y entonces está claro que con un solo acto es amado el amante y su acto, y así, el mismo acto es amado mediante un acto que se identifica con él; o es amado como objeto de amor, y, entonces, el acto de amor que es amado se distingue numéricamente del acto de amor por el que se ama; como es más claro en el acto del entendimiento. En efecto, concedido que los actos se distinguen por los objetos, hay que decir que son diversos aquellos actos que terminan en objetos diversos. Por lo tanto, de la misma manera que son diversos los actos por los que el entendimiento conoce al caballo y al hombre, así también son diversos numéricamente los actos siguientes: el acto por el que conoce al caballo y aquél acto por el que conoce su acto bajo la razón de acto. Y no hay inconveniente en que en los actos del alma se vaya hasta el infinito en potencia, con tal de que los actos no sean infinitos en acto. Por lo que Avicena (*Metaphys*., III, 10) concede que no es imposible que las relaciones que siguen al acto del alma se multipliquen al infinito.

EXPOSICIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Es lógico que ame de modo particular el mismo amor". Esto se entiende tanto del amor creado, como del increado. En efecto, quien ama a uno, quiere amarlo, y, así, ama al acto de su amor; y en él es amado el mismo amor increado, como el ejemplar en el ejemplarizado, ya que nada es bueno o amable, a no ser en cuanto que en él hay una semejanza del bien increado.

"Mejor conoce el mismo amor con que ama, que al hermano a quien ama". Todo esto que se sigue de la certeza del amor –ya se entienda del hábito creado, ya del amor increado–, se explica en cuanto que se dice que algo es cierto en sí mismo y no por parte del cognoscente. Pero el acto de amor también es conocido por parte del cognoscente. Pero es incierto el que proceda de tal hábito.

"Y, quien está lleno de amor, ¿de qué está lleno, sino de Dios?". Esto se dice porque el mismo Espíritu Santo se da también con el don de la caridad, en la medida en que se dice que, de un modo nuevo, inhabita en la criatura mediante una nueva semejanza suya en ella.

"El que ama a su hermano, está en la luz". La luz es comparada a la caridad, no en cuanto a la virtud de la manifestación –ya que, así, pertenece más bien a los dones del entendimiento–, sino en cuanto a la virtud de la acción: en efecto, como la luz es una forma que universalmente mueve en toda la naturaleza, puesto que es una cualidad del primer alterante, así también, la caridad mueve e informa todos los dones, en cuanto que es una imagen del don primero, que es el Espíritu Santo.

"El contexto declara abiertamente que el amor fraterno… no sólo es un don de Dios, sino que, según una autoridad tan grande como la de Juan, el amor fraterno es Dios mismo". Esto que se dice: "la caridad fraterna es amor mutuo", está intercalado como paréntesis. Por otra parte, se dice que el amor fraterno es Dios, con predicación causal, al modo como Dionisio (*De cael. hier.*, 4) dice que el ser divino es el ser de todas las cosas, puesto que todo ser deriva de él y de él toma el modelo.

"No hemos de decir… que si Dios es caridad, no es porque la caridad misma sea una sustancia que merece el nombre de Dios, sino porque es un don de Dios". En esto se diferencia la caridad de las otras virtudes, según la intención del Maestro y de San Agustín, porque las demás virtudes que conllevan alguna imperfección en el que las tiene –como la fe, la paciencia y semejantes,– están en Dios, pero no de modo que estén en Él por esencia. En cambio, la caridad, que no tiene imperfección, también se predica esencialmente de Dios, y, de Él está en nosotros. Sin embargo, no se sigue que la caridad que es una forma de nuestra mente, sea numéricamente la misma que se dice esencialmente de Dios; como también el ser se dice propiamente de Dios, y, sin embargo, ese ser no se identifica numéricamente con el nuestro.

"La caridad es… el don más excelente". Parece que este aserto es falso, ya que la sabiduría es puesta como el más excelente de los dones. A esta dificultad hay que responder que, en la medida en que los dones se distinguen de las virtudes, la sabiduría es considerada como el don más digno: y esta dignidad la tiene de la caridad, a la que siempre está unida, según la cual hace que se saboree la verdad divina. Sin embargo, si se toma el don en general, como todo esto que poseemos debido a la generosidad divina, en este sentido, la caridad es absolutamente la más excelente, puesto que nos une al fin.

División de la segunda parte del texto de Pedro Lombardo

"Si la caridad es el Espíritu Santo, y dado que ésta aumenta y disminuye en el hombre, y se tiene en mayor o menor grado en tiempos diversos, aquí se examina si el Espí-

ritu Santo aumenta o disminuye en el hombre". En esta parte, el Maestro objeta contra las cosas previamente determinadas. Se divide en dos partes: en la primera, objeta racionalmente; en la segunda, mediante testimonios de autoridad, en el texto que empieza: "Se ha dicho anteriormente… que el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo". Sobre la primera hace tres cosas: primero, pone la objeción; después, expone la respuesta, en el texto que empieza: "Así pues, respondemos diciendo que el Espíritu Santo, o la caridad, es totalmente inmutable"; en tercer lugar, expone la confirmación de la respuesta, en el pasaje que empieza: "Para que llegue a ser más cierto lo que hemos dicho, lo confirmamos con testimonios de autoridad". Como está claro en el texto, la objeción es doble y doble es la solución.

"Se ha dicho anteriormente… que el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo". Aquí objeta con testimonios de autoridad; y divide la exposición en tres partes, de acuerdo con las tres cosas que, contra el Maestro, son emitidas por los testimonios de autoridad. La primera es que uno es el amor con el que nosotros amamos a Dios, y otro con el que Dios nos ama a nosotros. El amor con el que Dios nos ama es el Espíritu Santo. Luego el amor con el que nosotros amamos a Dios es distinto del Espíritu Santo. La segunda es que se dice que la caridad procede de Dios, como la fe. Es así que la fe procede de Dios, de manera que no es Dios: luego también la caridad; y esto lo explica en el texto que comienza: "Pero hay otra dificultad –dicen– que es más apremiante". La tercera es que la caridad es afección o movimiento de la mente. Es así que el Espíritu Santo no es de este género. Luego etc.; y explica esto, en el texto que comienza: "También aportan otros argumentos para probar lo mismo".

Cada una de estas partes está divida en objeción y solución.

CUESTIÓN 2

Para la comprensión de esta parte, se plantean cinco cuestiones: 1. Si la caridad aumenta; 2. Modo del aumento; 3. Si aumenta con cualquier acto; 4. Si hay un término del aumento; 5. Si disminuye.

ARTÍCULO 1
Si la caridad aumenta
(II-II q24 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad no aumenta. En efecto, nada aumenta a no ser la cantidad. Ahora bien, ninguna realidad simple tiene cantidad, porque todo lo que tiene cantidad es divisible. Pero la caridad es un hábito simple y de ese modo no tiene cantidad esencialmente, ni tampoco la tiene accidentalmente, pues su sujeto, que es el alma, es también indivisible. Luego no aumenta.

2. Si se dice que lo que tiene cantidad no es por la cantidad de mole, sino por la cantidad de virtud, hemos de decir que sucede lo contrario: la cantidad de virtud se divide de acuerdo con los objetos posibles de la propia virtud. Es así que, cualquier caridad, por pequeña que sea, se extiende a todos los objetos de la caridad. Luego no aumenta según la cantidad de virtud.

3. Al ser el aumento una especie de movimiento, lo que aumenta se mueve, y lo que esencialmente aumenta se mueve esencialmente. Ahora bien, lo que se mueve es un cuerpo –como demuestra el Filósofo (*Phys*., VI, texto 32)–; y lo que naturalmente se mueve, se corrompe. Luego parece que la caridad no aumenta esencialmente, ya que no se corrompe, al no venir nunca a menos (*1 Cor*., 13, 8), y tampoco es un cuerpo móvil.

4. Aquello cuya causa se mantiene siempre del mismo modo, ni aumenta, ni disminuye, ni varía de ningún modo. Es así que la causa inmediata de la caridad es Dios, que siempre se mantiene del mismo modo. Luego la caridad no varía por el aumento.

5. Parece que el aumento de la cualidad no puede reducirse a una especie de movimiento, a no ser a la alteración. Es así que –como prueba el Filósofo (*Phys*., VII, texto 20)– la alteración solamente se produce en la parte sensitiva del alma y sus objetos. Luego parece que la caridad no aumenta, puesto que es una cualidad y está en la parte intelectiva: pues, de otro modo, no estaría en los ángeles que carecen de la parte sensitiva.

EN CONTRA, San Agustín (*In Ioan*., 5, 1) dice: “Puesto que la caridad ha nacido, es nutrida; y, una vez que se ha fortalecido, es perfeccionada”. Es así que todas las cosas en las que se observan progresos según los diversos grados, aumentan. Luego etc.

Además, mediante el acto llegamos al conocimiento del hábito. Es así que acaece que el acto de caridad llega a ser más intenso. Luego también la caridad puede aumentar.

SOLUCIÓN

Hay autores que afirmaron que la caridad no aumentaba esencialmente; y de estos hay a su vez cuatro opiniones. Primera, es la de aquellos que, como el Maestro en el texto, dijeron que la caridad en sí no aumenta, sino que se dice que aumenta en nosotros, en la medida en que nosotros nos perfeccionamos en la caridad; y sucede esto, porque dice que la caridad es el Espíritu Santo, en el que no puede haber variación. Ahora bien, esto no puede sostenerse: porque no se entiende que nosotros progresemos en la caridad, que es el Espíritu Santo, si no se verifica en nosotros una nueva realidad que antes no existía; y esa realidad no puede ser solamente un acto, dado que todo acto deriva de una facultad, y el acto perfecto con el que nos unimos al Espíritu Santo deriva de una facultad perfeccionada mediante el hábito.

Segunda, es la de quienes afirmaron que la caridad no aumenta esencialmente, sino que se dice que aumenta en cuanto que se consolida más en el sujeto, según su propia radicación. Pero de esto también se sigue que aumenta esencialmente. En efecto, ninguna forma puede entenderse que se consolide más en el sujeto, sino porque obtiene mayor triunfo sobre su sujeto. Ahora bien, el aumento del triunfo redunda en aumento de la virtud, y, consecuentemente, en aumento de la esencia, ya que la virtud, si no es la misma esencia, es necesario que sea de la esencia y se equipare o se mida de igual modo a ella, como el efecto a la causa próxima.

Tercera, es la de quienes dijeron que la caridad no aumenta esencialmente, sino que, una vez que sobreviene mayor caridad, se destruye la caridad menor que estaba presente. Pero esto no puede sostenerse, porque ninguna forma se destruye, a no ser por un agente contrario o, accidentalmente, por la corrupción del sujeto. Así pues, dado que el sujeto de la caridad permanece, y dado también que la caridad que sobreviene no es contraria a la caridad existente, no puede ser que se destruya ni esencial ni accidentalmente, como un fuego pequeño no es destruido por un fuego grande, debido a la consumición de la materia.

Cuarta, es la de quienes afirmaron que la caridad no aumenta, a no ser en cuanto al fervor. Pero tampoco esto puede mantenerse, puesto que el fervor de la caridad se toma de dos modos: de manera metafórica y de manera propia. Primero, metafóricamente, en cuanto que decimos que la caridad es un calor, y llamamos metafóricamente fervor a la intensidad del acto de la caridad, por lo que Dionisio (*De div. nom.*, 4) pone lo férvido en el amor de

los ángeles. Entendido así, el fervor es por sí acompañante de la esencia de la caridad, por lo que en tal fervor no puede producirse un aumento, si no es esencialmente aumentada la misma caridad, puesto que, al mismo tiempo que varía una realidad, varían también todas las cosas que la siguen o acompañan. Segundo, se habla de fervor, de otro modo, según está en la parte sensitiva: puesto que las facultades inferiores siguen el movimiento de las facultades superiores, si el movimiento es más intenso. En efecto, de la misma manera que, ante la presencia de la mujer amada todo el cuerpo se inflama y se agita, así también, cuando el afecto superior se mueve hacia Dios, le acompaña también una cierta repercusión en las facultades sensitivas, según la cual éstas son incitadas a obedecer al amor divino. Pero la intensidad de este fervor no es suficiente para el aumento de la caridad: ya que la cantidad del mérito no es considerada según el aumento de este fervor, que consiste en una disposición del cuerpo. Por eso los más fervorosos no siempre son los más merecedores. Ahora bien, quien se dice crecer en caridad, crece también en mérito, si es que se encuentra en estado de merecimiento.

Por eso hay que decir que la caridad aumenta esencialmente. Sin embargo, se debe tener presente que aumentar no es otra cosa que tomar mayor cantidad; por lo tanto, conforme se refiere una cosa a la cantidad, así se refiere al aumento. Ahora bien, la cantidad puede ser de dos modos: virtual y dimensiva. La cantidad virtual no es una cantidad por su género, ya que no se divide por división de su esencia; pero su magnitud es considerada según algo divisible externo o multiplicable, que es el objeto o el acto de la virtud. Pero, por su género, o es o una forma accidental en el género de la cualidad, o es una forma sustancial que, empero, no es más grande o más pequeña. De ahí que el aumento, por la cantidad de virtud, no pertenezca a la especie del movimiento que se llama *aumento*, sino más bien a la *alteración*; y, de esta manera, tanto la caridad como otras cualidades aumentan.

Por otro lado, la cantidad dimensiva es propia de algunas cosas accidentalmente, como de la blancura, que se dice que es cuantitativa según la cantidad de la superficie, como se afirma en los *Predicamentos* (*De quant*.). Por lo tanto, sólo aumenta de manera accidental. Sin embargo, el aumenta se encuentra de manera esencial en los cuerpos que aumentan por sí mismos. Ahora bien, esto sucede de dos modos. Primero, porque a veces lo que asume una cantidad mayor, se mueve desde una cantidad menor a una mayor. Segundo, porque otras veces sucede sin un movimiento de aquello que se dice que aumenta; pero no es cualquier parte la que aumenta, como cualquier parte de lo movido se mueve por sí. Y esto sucede cuando se produce una mayor cantidad por adición de una cantidad, como cuando se añade madera a la madera, o una línea a la línea. Por lo que esto es un aumento, pero no un movimiento de aumento.

Ahora bien, que una cosa se mueva a una cantidad mayor, acaece de dos modos: o de manera que la cantidad sea por sí término del movimiento; o de manera que se siga del término. Primero, cuando la cantidad de por sí es término del movimiento, es necesario que se produzca allí la adición al todo y a cualquier parte, de modo que aumente el todo y cualquier parte suya; como sucede en el animal y en la planta; entonces hay propiamente movimiento de aumento. Luego el movimiento de aumento solamente se encuentra en los seres que tienen facultad nutritiva. Segundo, también se sigue del término del movimiento, cuando está en una cierta forma de la que se sigue una cierta cantidad. Pues, a una forma cualquiera se le debe una cantidad determinada; y dado que el movimiento es solamente especificado por lo que de por sí es término del movimiento, por eso, ese movimiento no es llamado por sí movimiento de aumento, sino que o se denomina generación, si es una forma sustancial –como cuando del aire se produce el fuego–; o se denomina alteración, si es una forma accidental –como está claro en el enrarecimiento del aire–.

RESPUESTAS

1. La caridad, aunque no tenga cantidad dimensiva, ni de modo esencial ni accidental, ya que su sujeto tampoco es cuantitativo, sin embargo, en ella está la cantidad de virtud, en razón de la cual se dice que la caridad aumenta, como sucede con la blancura y el calor.

2. La cantidad de virtud es considerada de dos modos: o en cuanto al número de objetos, y esto sucede según el modo de la cantidad discreta; o en cuanto a la intensidad del acto sobre el mismo objeto, y esto ocurre como en la cantidad continua; y así se desarrolla o crece la virtud de la caridad.

3. Al ser un accidente, no se dice que la caridad aumenta como un sujeto del aumento, sino que el aumento es considerado conforme a la misma caridad; como se dice también que la cantidad aumenta y que la blancura varía cuando una cosa varía a través de la blancura. Y tampoco tiene por qué ser destruida si aumenta esencialmente. En efecto, se dice que una cosa se mueve según su esencia de dos modos: primero, porque la esencia es, por sí, término del movimiento, y así, moverse por esencia es perder la esencia o corromperse; segundo, porque se mueve según algo unido a la esencia, algo que, de por sí, es término del movimiento, como se dice que algo se mueve esencialmente cuando se mueve según el lugar; puesto que está en el lugar según su esencia. De este segundo modo se dice esencial el aumento, justamente por la cantidad que acompaña a la esencia, aunque ésta permanezca una e idéntica bajo una diversa cantidad: bien sea que la cantidad sea la misma esencia de la realidad, como la cantidad virtual se identifica con la

virtud misma, y, sin embargo, se mueve, hablando en sentido esencial, según la cantidad, conforme a una mayor y menor perfección de la virtud; y, tampoco entonces, se mueve de por sí según la esencia, ya que retiene su propio ser; bien sea que la cantidad sea otra cosa distinta de la esencia, como se evidencia en el aumento corporal. Y no es necesario que todo lo que se mueve sea cuerpo, a no ser que se trate de un movimiento natural; pero el movimiento del alma no es de esta índole.

4. Aunque la causa eficiente de la caridad sea en sí inmóvil, sin embargo, según el orden de su sabiduría, puede dar a cada uno una caridad mayor en función del beneplácito de su voluntad, y en cuanto que cada uno se prepara de modo diverso para la caridad; el cual, en cierto modo, se relaciona con la caridad, como causa material receptora, a cuya diversidad sigue incluso una variación en el efecto.

5. Puesto que la alteración pasiva incluye en su concepto la pasión, y como la pasión es doble, por eso hay una doble alteración. En efecto, comúnmente se dice, de un modo, que pasión es toda recepción, en cuanto que el conocer es considerado como un padecer; y, así también, la alteración, según esta pasión, consiste en cualquier variación en la recepción de una cualidad; y de este modo puede haber alteración incluso en las sustancias puramente intelectuales; y, así, la alteración puede encontrarse en la caridad. De otro modo, se habla propiamente de pasión, cuando se elimina algo de la sustancia, y esto se produce por la acción de un contrario que efectúa la mutación; y, según esta pasión, la alteración sólo se da esencialmente en la realidad sensible y en la parte sensible del alma; pero se da accidentalmente en el entendimiento, en cuanto a las cualidades que surgen a partir de los sentidos en la parte intelectiva, como son todos los hábitos adquiridos, a los que no pertenece la caridad.

ARTÍCULO 2

Si la caridad aumenta por adición

(II-II q24 a5)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad aumenta por adición. En efecto, el Filósofo (*De gen. an.*, I, texto 32) dice: “El aumento es un aditamento a la cantidad pre-

existente". Así pues, si la caridad aumenta, es preciso que a la caridad preexistente se le añada otra caridad.

2. Nadie puede aumentar la caridad, a no ser Dios que la dio. Es así que Dios no obra nada en el alma de nuevo, si no es mediante un nuevo influjo. Ahora bien, solamente puede entenderse un nuevo influjo, si se infunde algo de nuevo. Luego parece que la caridad aumenta porque una nueva caridad, de nuevo infusa, se añade a la caridad presente.

3. Si no es aumentada por Dios con la adición de una nueva caridad, no parece que pueda aumentar, a no ser por el alejamiento de lo contrario a la caridad. Pero sucede a la inversa, pues puede haber aumento de caridad en aquellos seres en los que no hay nada contrario a la caridad, como en el ángel y en el hombre en estado de inocencia. Luego parece que, de este modo, la caridad no aumenta, sino del modo anteriormente dicho.

4. Según lo dicho en la dificultad anterior, parece que Dios no es causa del aumento de la caridad, sino el hombre, quien se domina o refrena en las cosas contrarias a la caridad, como en la concupiscencia. Y esto no es admisible. Luego parece que sólo aumenta la caridad por adición.

EN CONTRA, una realidad simple, añadida a una realidad simple, no produce una realidad mayor, como prueba el Filósofo (*De gen. an*., I, texto 8). Es así que la caridad es algo simple. Luego, con la adición de la caridad a la caridad, no se produce una caridad mayor.

Además, según Dionisio (*De div. nom.*, 5), entre las participaciones de Dios y los participantes existe la diferencia siguiente: que cuanto más simple es la participación, tanto más noble es; en cambio, el participante, cuanto mayor composición de dones participados tiene, tanto más noble es; como el ser es más noble que el vivir, y el vivir más que el conocer, si uno se entiende sin el otro: en efecto, el ser sería preferido a todas las cosas. Pero aquél que posee mayor número de estas cosas es mejor. Ahora bien, la caridad es una cierta participación de la bondad divina. Luego, cuanto más compuesta sea por adición de caridad a caridad, menor valor tendrá. Así pues, si la caridad aumenta por adición, cuanto más aumente, menos se deberá elegir. Es así que esto es ridículo. Luego la caridad no aumenta por adición.

SOLUCIÓN

Las palabras de aquellos que afirman que la caridad aumenta esencialmente, se reducen a dos opiniones: primera, que la caridad aumenta por adición de caridad a caridad; segunda, que aumenta por intensidad según el acceso al término; y a esto se reduce lo que algunos dicen: que la caridad

aumenta por su multiplicación en el alma, como la luz en el aire; en efecto, la luz solamente aumenta por intensidad, como las demás cualidades.

Ahora bien, no soy capaz de entender la posición primera, ya que en toda adición, hay que entender dos cosas diversas, de las que una se añade a la otra. Si se entiende que hay dos caridades, entonces, o se entiende que son diversas según la especie o según el número. Es evidente que esto no sucede según la especie, puesto que todas las caridades pertenecen a la misma especie de virtud. Pero la diversidad según el número depende de la diversidad de la materia, como esta blancura difiere numéricamente de aquélla, porque está en diverso sujeto. Luego una cualidad no puede estar añadida a una cualidad, si no es porque un sujeto se añade a un sujeto. Ahora bien, la caridad que puede añadirse, nunca ha estado en otro sujeto antes que en éste; y, según que está en éste, no se diferencia numéricamente de otra caridad existente en el mismo –como se ha probado en esta distinción, cuestión 1, artículo 1–. Por lo que, de ningún modo hay que entender una adición ahí.

Pero esta posición proviene de una falsa imaginación, puesto que han imaginado el aumento de la caridad a modo del aumento corporal, en el que se produce la adición de una cantidad a la cantidad. Por todo esto, afirmo que cuando la caridad aumenta, no se añade nada a ella, como también dice el Filósofo en el libro IV de la *Physica* (texto 84), a saber, que una cosa se hace más blanca o más caliente, no por la adición de alguna blancura o calor, sino porque la cualidad que estaba presente antes, se intensifica según la proximidad al término. Ahora bien, esta intensidad acaece de modo diverso en las cualidades simples y en las compuestas, en las primarias y en las secundarias. En efecto, las cualidades compuestas o secundarias se intensifican según la intensidad de las cualidades primarias, como el sabor, la salud y otras semejantes, según la intensidad del calor y del frío, de la humedad y de la sequedad. En cambio, las cualidades primarias y simples se intensifican por sus propias causas, a saber, por el agente y el receptor.

En efecto, el agente intenta –cuanto le sea posible– llevar al paciente desde la potencia al acto de su semejanza. Ahora bien, al igual que lo no caliente está en potencia de calor, así, lo menos caliente etá en potencia respecto a lo más caliente. Por lo que, de la misma manera que se consigue el paso de lo no caliente a lo caliente mediante la potencia de lo caliente, pero no porque se ponga allí algún calor, sino porque el calor que está en potencia se hace salir al acto; así también se consigue que lo caliente sea más caliente mediante la acción de lo caliente, en cuanto que el calor que estaba presente como acto imperfecto, se hace salir hacia una mayor perfección y una mayor asimilación del agente; y esto sucede en cuanto que la potencia sometida al acto –potencia que en sí misma se encuentra abierta a muchas cosas–, es terminada o perfeccionada más y más por aquel acto; y esto su-

cede: o bien porque aumenta la virtud del agente, como se intensifica la iluminación con la unión de muchas luces; o bien sucede por parte de la misma materia, en cuanto que ésta se hace más susceptible de aquel acto, como el aire, cuanto más se sutiliza, se hace más susceptible de luz. Ahora bien, la intensidad de la caridad no sucede por el hecho de que la virtud del agente se fortifique, sino sólo porque la naturaleza receptora, que en sí misma tiene una cierta disposición, ya que está en potencia para muchas cosas, está preparada más y más para recibir la gracia, puesto que la multiplicidad dicha, esto es, la confusión de la potencialidad, es reconducida a un solo acto mediante las operaciones con las que se prepara para la recepción de la caridad, como se ha dicho antes en el artículo 1 de esta cuestión. Y, por esto, Dionisio designa siempre la perfección de la santidad, como un elevarse a una sola vida unitaria, saliendo de la vida dispersa.

Y así queda claro que el aumento de la caridad es semejante al aumento de las cualidades naturales, aunque su origen difiera del origen de éstas. La razón de esto es que las cualidades naturales se hacen salir de la potencia de la materia; y Dios, en la obra de la creación, revistió a la materia de ciertas incoaciones de dichas cualidades; y, por ello, cuando pasan éstas de la potencia al acto, se produce el paso de lo imperfecto a lo perfecto. En cambio, los dones gratuitos no se hacen salir como de la potencia de la naturaleza, puesto que nada hay en la potencia natural que no pueda hacerse salir mediante un agente natural. Por eso, el origen de la gracia se realiza por una nueva infusión; mientras que su aumento se obtiene por el hecho de que el acto infuso se hace pasar de lo imperfecto a lo perfecto.

RESPUESTAS

1. La proposición del Filósofo se entiende del aumento corporal, que se realiza siempre por la adicción de la cantidad, puesto que es propuesta por él en esta materia.

2. Dios actúa con una sola e idéntica operación sobre todas las cosas que existen, aunque quizá aquella operación tenga diferencias sólo conceptuales, en cuanto que sale por razón de los diversos atributos o de las diversas ideas. Por lo tanto, afirmo que con una sola e idéntica operación es infundida la gracia y es aumentada; solamente hay diversidad por parte del receptor, puesto que, de aquella operación, recibe más o menos, según que se prepara de modo diverso a ella; como con la misma irradiación del sol el aire se hace claro y más claro, disipados los vapores nebulosos que impedían la recepción de la luz; luego no hay necesidad de que haya claridades diversas.

Además, aunque fueran dos operaciones, no sería necesario que terminasen en dos cosas diversas según la sustancia, sino que la primera terminara en

el ser de la caridad imperfecta, y la segunda en la misma caridad según la perfección, puesto que una cosa se hace pasar de lo imperfecto a lo perfecto.

3. Para que haya intensificación de una cualidad, no es esencial que se produzca la remoción o alejamiento de lo contrario; pero esto acaece a la cualidad, en cuanto que se encuentra en un sujeto que participa del contrario. Sin embargo, lo necesariamente propio de la intensificación es que la cualidad sea sacada de lo imperfecto a lo perfecto, como se evidencia en el caso de lo diáfano, en el que nada hay contrario a la luz: la luz puede intensificarse de acuerdo con el incremento de la virtud iluminante. Ahora bien, esta imperfección procede de la potencialidad de la naturaleza misma, que está sometida a la perfección y al acto. En efecto, dado que toda potencia receptiva tiene una referencia abierta a muchas cosas, de acuerdo con su propia multiplicidad, es desemejante al principio agente, el cual está determinado a un solo acto; y según que esta confusión de la potencialidad está más sometida al acto, más perfectamente es perfeccionada por el acto; y la misma realidad perfeccionada llega a ser más una sola cosa y más semejante al principio agente. Esa confusión de la potencialidad se halla en cualquier naturaleza creada, en la medida en que no está perfeccionada por el acto. Por lo que Dionisio (*De cael. hier.*, 3) pone en este modo la purificación en los ángeles, a saber, en cuanto que se alejan de la confusión de la desemejanza.

4. Somos causa del aumento de la gracia, del mismo modo que somos causa de la gracia: a modo de disposición solamente. Pero la eficiencia, tanto de la gracia, como de su aumento, depende de Dios solo, como queda claro por lo expuesto en el cuerpo del artículo.

ARTÍCULO 3

Si la caridad aumenta con cualquier acto

(II-II q24 a6)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad aumenta con cualquier acto. En efecto, donde la causa es la misma, se produce idéntico efecto. Es así que los actos de caridad son de la misma especie en cuanto al ser moral, como sucede con todos los

actos de fortaleza. Luego, dado que un acto concreto de caridad aumenta la caridad, parece que acaezca lo mismo con cualquiera de ellos.

2. Lo que puede hacer lo más, puede hacer lo menos. Es así que uno merece la vida eterna con un acto cualquiera de caridad. Luego también puede merecerla un aumento de la caridad.

3. Cualquier acto de caridad es mucho más poderoso, en cuanto al ser de la gracia, que los actos que dependen sólo de las cualidades naturales. Es así que mediante los actos que dependen solamente de las cualidades naturales, el hombre se prepara a modo de disposición para recibir la gracia. Luego mediante cualquier acto de caridad, el hombre se dispone mucho más al aumento de la gracia.

4. EN CONTRA, una cosa aumenta conforme a los mismos principios por los que nace. Es así que un solo acto no es suficiente para disponer a que la caridad se infunda. Luego tampoco a su aumento. Prueba la proposición menor. Nuestro acto tiene mayor causalidad respecto a la virtud adquirida, que respecto a la caridad infusa. Es así que un solo acto no es suficiente para la generación de una virtud adquirida, aún más, el hombre se hace bueno con el continuo bien obrar, según el Filósofo (*Eth*., II, 1). Luego mucho menos es suficiente un solo acto para disponer a la caridad.

5. El premio sustancial también aumenta de acuerdo con el aumento de la caridad; en efecto, se dice comúnmente que, respecto al aumento del premio sustancial, uno, con muchas obras hechas en la caridad, no merece más que con un solo acto hecho con igual caridad. Luego la caridad no aumenta con cualquier acto de caridad.

SOLUCIÓN

El acto informado por la caridad no se comporta con el aumento de la caridad del mismo modo a como se comporta el acto que precede a la caridad con el acto de posesión de la caridad misma. En efecto, el acto que deriva de la caridad está ordenado al aumento de la caridad, tanto a modo de disposición, como a modo de mérito; sin embargo, el acto que precede a la caridad se ordena a la consecución de la caridad a modo de disposición –como antes se ha dicho en el artículo anterior–, y no a modo de mérito, ya que, antes de la caridad, nada puede haber meritorio. Ahora bien, ninguno de los dos actos está ordenado a adquirir o a aumentar la caridad, a modo de causa eficiente, como nuestros actos para poseer los hábitos adquiridos.

Se ha de tener presente, pues, que considerando el acto que precede a la caridad, a veces, un solo acto dispone con una *última* disposición a que se infunda la caridad, en conformidad con la inmovilidad de la bondad divina

–mediante la cual a cada uno se le otorga en la medida en que esté preparado para recibirla–. En cambio, otras veces, un solo acto dispone únicamente con una disposición *remota*, y el acto siguiente dispone más, y así sucesivamente; y según esto, con muchos actos buenos se llega a la última disposición, puesto que el acto que sigue obra siempre en virtud de todos los precedentes; como está claro en las gotas que horadan la piedra: no cualquiera de ellas elimina algo de la piedra, sino que todas las que preceden hacen los preparativos, y una última, obrando en virtud de todas las precedentes –esto es, en cuanto que encuentra la materia dispuesta por las gotas precedentes–, completa la horadación.

Ahora bien, esto acaece porque el hombre es señor de sus actos. De ahí que pueda obrar de acuerdo con toda la virtud de su naturaleza, o según una parte: cosa que no sucede en aquellos seres que obran por necesidad de la naturaleza, pues estos siempre obran con toda su virtud.

Por consiguiente, unas veces sucede que el hombre, privado de la caridad, se mueve hacia ésta con toda la virtud de su bondad natural que le es innata, y entonces un solo acto lo dispone con una sola y última disposición a que se le otorgue la caridad. En cambio, otras veces obra no según toda su virtud, sino que se prepara para la caridad según algún aspecto de ésta, y en esas circunstancias el acto no es como una disposición última, sino remota, y mediante muchos actos podrá lograr la disposición última.

De modo semejante, por otro lado, afirmo que, cuando el acto de caridad procede de toda la virtud de su poseedor, no solamente en cuanto a la virtud de la naturaleza, sino también en cuanto a la virtud del hábito infuso, entonces un solo acto dispone y merece el aumento de la caridad para que, al instante, éste se produzca. Ahora bien, cuando aquel acto procede no según toda la virtud, entonces es como una disposición remota, y el aumento de la caridad podrá llegar mediante varios actos, pero no necesariamente, puesto que el hombre, en la medida en que está dispuesto, puede no obrar según la naturaleza de aquella disposición; cosa que no acaece en las disposiciones no voluntarias, por la razón expuesta poco antes.

RESPUESTAS

1. No todo acto de caridad se encuentra del mismo modo, puesto que uno puede ser más intenso, e incluso uno puede ser el que dispone en virtud de muchos actos precedentes –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, y, por ello, no se sigue el mismo efecto.

2. El premio sustancial de la vida eterna se ordena como fin al acto de la caridad, y ambos se miden recíprocamente, no según la equivalencia, sino según la proporción. Por lo tanto, al acto de la caridad se le debe un premio

sustancial; y al acto de una caridad mayor se le debe un premio mayor. Por eso, cualquier acto de caridad, en cuanto que está informado por tal hábito, está ordenado al premio sustancial; pero no al aumento del premio, como tampoco al aumento de la caridad –en cuanto que la caridad permanece como el primer principio del mérito–, sino sólo en la medida en que el aumento de la caridad pertenece a la perfección del premio.

3. La respuesta está clara por lo que ya se ha dicho, puesto que el acto de la caridad supera al acto que precede a la caridad, en cuanto que posee la virtud de merecer y, así, se acerca a la causalidad de la caridad más que el acto que precede a la caridad.

4. Para que sea introducida una perfección, se exigen dos cosas. Una, por parte del que introduce, para que su operación se mida en igualdad con la perfección que se va a introducir: en efecto, el calor del fuego no es introducido por un leve calentamiento, sino por un calentamiento tal que tenga una virtud igual –al menos en su principio– al calor del fuego. La segunda, por parte del receptor, para que su disposición sea proporcionada del mismo modo a la perfección que se va a introducir.

Mas sucede a veces –como ocurre en las obras del alma–, que alguien está dispuesto y recibe la perfección por sí mismo, como aparece claro en la ciencia y en la virtud. Por lo tanto, para la perfecta disposición es suficiente que el alma opere según una virtud proporcionada a aquella perfección que se debe introducir. Ahora bien, toda la capacidad del alma apenas es suficiente para la recepción de una perfección tan grande, cuanto lo es la caridad –si Dios no lo supliera con su liberalidad–; por ello, para que esté en el alma la última disposición para la caridad, se requiere un acto que sea conforme a toda su virtud; y éste es suficiente por nuestra parte; pero un acto menor no es suficiente para semejante disposición.

Además, en aquellas perfecciones en las que, mediante el acto del alma, no solamente se tiene la disposición, sino que también se tiene la perfección misma, se exige que el acto del alma sea proporcionado e igual en virtud a la perfección que se va a introducir. Ahora bien, todo hábito, por su naturaleza, tiene la característica de ser difícilmente movible, esto es, posee una cierta firmeza. Por lo tanto, cuando una acción del alma tiene firmeza, induce al hábito; como es claro que una demostración, por su certeza y firmeza, produce el hábito de la ciencia. En cambio, cuando un acto no tiene firmeza, no es suficiente uno solo, sino que tienen que ser más. Por eso una opinión no se genera por un solo argumento dialéctico, sino por varios argumentos reunidos. Así también, dado que el acto de la voluntad humana no tiene firmeza, ya que la voluntad se comporta de modo indeterminado respecto a muchas cosas, los hábitos de las virtudes políticas, que son adquiridas mediante actos

de la voluntad, no pueden adquirirse con un solo acto, sino que es preciso que coincidan muchos. Sin embargo, el hábito de la caridad no tiene firmeza por el acto del alma, sino que posee la firmeza por su causa, que es Dios; y, por ello, un solo acto de la voluntad puede bastar para que la caridad se infunda, y, de modo semejante, para que se aumente.

5. Cuando el acto de caridad es tal como se requiere para el aumento de la caridad, entonces, también se aumenta el premio sustancial, lo que se debe a la caridad mayor que acompaña al acto, no a la caridad que es la raíz del acto. Ahora bien, no todos los actos son tales –como se ha dicho en la respuesta a la objeción segunda de este artículo–, y por eso el aumento del premio sustancial no sigue necesariamente a la multitud de actos.

ARTÍCULO 4

Si el aumento de la caridad tiene un término

(II-II q24 a7)

OBJECIONES

1. Parece que el aumento de la caridad tiene un término. En efecto, la perfección no supera la capacidad de lo perfectible. Ahora bien, la capacidad del alma es finita. Luego sólo puede recibir una perfección finita. Es así que todo movimiento que tiende a lo finito, es finito. Luego el aumento de la caridad, que es para la perfección del alma, es finito.

2. Nada se mueve ordenadamente hacia lo que no puede conseguir, según el Filósofo (*Phys*., III, texto 47; VI, texto 31); como quien no puede estar en Egipto, no se mueve ordenadamente hacia ese lugar. Ahora bien, nadie puede conseguir lo que es distante infinitamente, ya que ningún movimiento puede haber conforme a una distancia infinita. Luego ningún movimiento es infinito. Es así que el aumento de la caridad es un cierto movimiento. Luego llega a un término.

3. Como más adelante –en el libro III, distinción 13, dice el Maestro–, ni siquiera Dios puede hacer nada más grande con la gracia de Cristo. Ahora bien, si el aumento de la caridad y de la gracia fuera hasta el infinito, con cualquier caridad podría haber una mayor. Luego el aumento no es infinito. Y, de modo semejante, puede decirse de la Bienaventurada Virgen, de la que San Anselmo (*De conc. virg*., 18), dice que resplandece con una pureza tan

grande, que nada puede entenderse mayor que ella. Y semejantemente puede también decirse de los bienaventurados, cuya caridad no puede aumentarse. Y, por todas estas cosas, parece que el aumento de la caridad llega a un término que no puede aumentar.

EN CONTRA, el aumento de la caridad sucede de conformidad con una mayor semejanza a Dios. Es así que cuando uno se aproxima a la semejanza con Dios, sigue siempre distando hasta el infinito de Él. Luego siempre podrá acercarse más; y así parece que el aumento de la caridad es infinito.

Además, cuando el acto de caridad procede de una caridad mayor, posee una virtud mayor en el merecimiento. Es así que el acto de caridad imperfecta merece un aumento de la caridad. Luego mucho más lo merecerá cuando la caridad se perfeccione más; y, así, el acto de la caridad, nunca se estancará.

SOLUCIÓN

Podemos hablar de dos modos del aumento de la caridad: primero, respecto a lo que *es*; segundo, respecto a lo que *puede ser*. Como decimos también que el sumo mal no es aquél, peor que el cual no *puede* haber otro; sino que algo es sumamente malo, cuando nada *es* peor que él. De modo semejante, afirmo que el aumento de la caridad llega a un término más allá del cual la caridad no aumenta en cualquier hombre; sin embargo, no llega a un término por encima del cual no *pueda* aumentar.

Y la razón de esto se produce por parte de aquello *que* se mueve según este aumento, y por parte de aquello *hacia* lo que se mueve. Aquello hacia lo que se mueve el alma, en el aumento de la caridad, es la semejanza de la caridad divina, a la que se asimila; y como la caridad divina es infinita, el alma puede acercarse más y más hasta el infinito, y nunca se le igualará perfectamente. Ahora bien, lo que se mueve es el alma misma que, cuanto más recibe de la bondad divina y de la luz de su gracia, tanto más capaz se hace para recibirla; y, por ello, cuanto más recibe, tanto más puede recibir. El motivo de esto está en que las potencias materiales son limitadas y finitas, de conformidad con la exigencia de la materia; por eso, solamente pueden recibir según la proporción de la materia; en cambio, las potencias inmateriales no están limitadas por la materia, sino que se ven limitadas de acuerdo con la cantidad de bondad divina que ha sido recibida en ellas. De ahí que cuanta más bondad se añada, tanto mayor potencia habrá de recepción; como está claro en el ejemplo del Filósofo acerca del sentido y del intelecto (*De an.*, III, texto 7). En efecto, afirma que los sentidos son alterados por los objetos sensibles intensos, y no por eso su capacidad aumenta, puesto que son po-

tencias materiales; pero el intelecto, cuanto más cosas difíciles conoce, tanto más capaz es; y así también cuanto más caridad recibe la naturaleza espiritual, tanto más capaz es de recibir.

Por otro lado, algunos, al establecer comparación entre la sustancia espiritual y la capacidad de la sustancia material, dijeron que hay un término en el aumento de la caridad según la capacidad de la naturaleza, a saber: que recibe tanta caridad, cuanta es suficiente para llenar la capacidad primera que había en la naturaleza, y no puede recibir más. Y ponen el ejemplo del aire, que tiene un término en su sutileza, que no es rebasable. Por eso la luz puede intensificarse en él en la medida en que queda más y más depurado de vapores mezclados; mas cuando se llega a la pureza de su naturaleza, no puede ser purificado más, ni ser iluminado más por el mismo iluminante. Pero el caso de la capacidad de la sustancia material y la del espíritu no es semejante –como se ha dicho en esta distinción, cuestión 1, artículo 3–.

RESPUESTAS

1. Aunque la capacidad del alma sea finita en acto, sin embargo, puede alargarse más y más hasta el infinito, según que reciba siempre más. Pero nunca será infinita, ni recibirá una perfección infinita; como también está claro en la adición del número, que es posible al infinito y, sin embargo, nunca hay un número infinito en acto; puesto que la potencia de adición de los números –como dice el Comentador en el libro III de la *Physica*, (texto 68)–, no es una potencia sola, sino que, con una nueva adición, siempre se forma otra potencia conforme a la cual se realiza una nueva especie del número. Por lo tanto, cualquier potencia puede salir al acto, pero no es posible que todas se pongan en acto, ya que en cualquier acto se añade también la potencia; y, así, sucede aquí también con la capacidad del alma.

2. Cualquier aumento de la caridad tiene término y está en el término que el hombre puede conseguir; y, sin embargo, ese término, al no ser acto puro, está mezclado de potencia; de ahí que pueda haber numéricamente otro aumento; y, así, un aumento puede suceder al aumento hasta el infinito: de este modo se entiende que el aumento de la caridad es un aumento sin término.

3. La gracia de Cristo, aunque según su esencia fuera finita, sin embargo, bajo un cierto aspecto fue infinita, a saber, en cuanto que era una disposición que convenía a la unión, y en cuanto concurría a la operación de Cristo, que tenía una virtud infinita por el hecho de que era una persona divina, y en otros modos; por eso tenía la característica de no poder aumentar, como se dirá en el libro III, distinción 17, cuestión 1, artículo 2; cuestión 3.

4. Respecto a la objeción que se expone de la Bienaventurada Virgen, hay que decir que el aumento de la pureza se diferencia del aumento de la

caridad. En efecto, el aumento de la pureza se produce según el distanciamiento respecto a lo contrario; y, dado que en la Bienaventurada Virgen se efectuó la depuración de todo pecado, por ello llegó a la suma pureza; sin embargo, sucedió mediante Dios, en el que no hay potencia alguna para el defecto, potencia que hay en cualquier criatura en sí misma. En cambio, el aumento de la caridad se efectúa mediante el acercamiento a la bondad divina; y, por esto, la Bienaventurada Virgen no tuvo la caridad suma, mayor que la cual no pueda entenderse otra, puesto que ella hizo progresos en la caridad y en la gracia.

A lo que se objeta de los bienaventurados se replica que, en ellos, la caridad no aumenta debido a la condición de su estado, ya que no están en un estado itinerante, sino en el término de su camino. Por lo tanto, se les da el premio de acuerdo con lo que creció en ellos la caridad en su estado itinerante.

ARTÍCULO 5

Si la caridad disminuye

(II-II 2 q24 a10)

OBJECIONES

1. Parece que la caridad disminuye. En efecto, los contrarios convienen naturalmente al mismo sujeto. Es así que el aumento y la disminución son contrarios, luego parece que la caridad disminuye, puesto que aumenta.

2. San Agustín (*Enchir.*, 121) dice: “Donde la concupiscencia es muy grande, hay poca caridad”; y en otro libro (*Conf.*, X, 2) dice: “Menos te ama el que ama también alguna cosa contigo”. Es así que la concupiscencia aumenta. Luego también sucede que la caridad disminuye.

3. El pecado venial es un mal de culpa. Ahora bien, todo mal elimina cualquier bien que se le opone. Así pues, dado que al mal de culpa se opone el bien de gracia o caridad, el pecado venial eliminará el bien de la caridad. Es así que no elimina todo el bien, porque así excluiría del reino de los cielos, ya que según San Agustín (*De Trin.*, XV, 18) sólo la caridad hace la separación entre hijos del reino e hijos de la perdición, y, así, sería mortal. Luego elimina parte de ella; luego la hace disminuir.

4. Dios infunde la caridad y la gracia a alguien, en la medida en que éste se dispone a ellas, puesto que –según San Agustín (*De spir.*, 17)–, la luz de la gracia divina está presente a todos. Pero que algunos no la reciban, es porque se apartan de ella: como quien cierra los ojos a la luz del sol. Es así que acaece que algunos se disponen a la caridad menos de lo que antes lo habían hecho. Luego menos participarán de la luz de la gracia y de la caridad.

EN CONTRA, está que cualquier caridad creada es finita. Ahora bien, según el Filósofo (*Phys*., I, texto 37), todo lo finito se consume por sustracción, cuando la sustracción se realiza una y otra vez. Así pues, si el pecado venial disminuye en algo la caridad, también el pecado siguiente la disminuye y, de este modo, si se multiplican los veniales, toda la caridad se eliminaría. Es así que la caridad no se elimina, si no es mediante el pecado mortal. Luego muchos veniales constituirían un pecado mortal, cosa que nadie afirma.

Si se dice que, en esta sustracción, sucede como en la división del continuo, que es hasta el infinito, si se produce según la misma proporción y no según la misma cantidad, hay que afirmar que ocurre lo contrario: cuando es una división según la misma proporción, lo que se elimina después, siempre es menos que aquello que se quitaba antes; como si, primeramente, se elimina una tercera parte de la línea, y después la tercera parte de la que queda, y así sucesivamente, lo sustraído posteriormente será menor según la cantidad. Ahora bien, puede suceder que un pecado venial siguiente no tenga una gravedad menor que el primero. Luego eliminará de la caridad lo mismo que eliminó el primero. Y, así, la caridad se consumirá por sustracción.

SOLUCIÓN

La caridad no puede ser disminuida esencialmente, a no ser quizás por sucesión, esto es, de modo que se destruya mediante un pecado mortal la caridad que estaba presente y, después, se nos infunda una caridad menor por una menor preparación. Y el motivo de esto es porque la causa de la disminución de la caridad no puede ser tomada por parte de Dios, ya que ningún defecto puede aplicársele a Él, que es un acto completo, como a la causa. Por consiguiente, si la caridad es susceptible de disminución, sería preciso que la causa de la disminución se tomara de nuestra parte. Ahora bien, un defecto que acaece por parte nuestra, o procede del cese del acto, o del desorden. La caridad no puede disminuir por el cese del acto, como sucede en el hábito de las virtudes adquiridas, según son en sí mismas. En efecto, la firmeza de la caridad misma no depende de nuestro acto, sino del principio influyente [divino], como se ha dicho en esta cuestión, artículo 2. De ahí que, aunque los actos cesen, permanece, sin embargo, el vigor propio

de la caridad. Bien es verdad que, mediante los actos frecuentes, todas las facultades del alma permanecen dispuestas, y los miembros del cuerpo se ponen al servicio de la caridad, en lo que consiste el fervor, como se ha dicho; y, por eso, con la inactividad se entibia el fervor de la caridad. Sin embargo, los hábitos de las virtudes adquiridas poseen su vigor y firmeza debido a nuestras obras; de ahí que, si cesan las obras, disminuye también en sí mismo el vigor de la virtud.

Por otro lado, el desorden del acto acontece respecto al fin, o respecto a los medios. Si se produce respecto al fin, esto es, de modo que el fin sea eliminado, así se elimina la caridad según la cual se adhiere al fin: y esto ocurre mediante el pecado mortal. En cambio, si se produce en torno a los medios, esto es, de manera que el fin permanezca y uno permanezca desordenadamente respecto a los medios, entonces ese desorden, que es propio del pecado venial, no toca a la caridad que existe por la adhesión al fin, y, por ello, no la hace disminuir en nada. Pero es verdad que, de la misma manera que los medios disponen al fin, así también el desorden en ellos constituye una disposición para el desorden que se relaciona con el fin, de acuerdo con lo que decimos: que el pecado venial es una disposición al mortal. De ahí que, mediante estos pecados veniales, uno se predisponga a la pérdida de la caridad. De ahí también que se diga que la caridad disminuye en cuanto a la radicación y al fervor, y no en cuanto a la esencia. En cuanto a la radicación, ciertamente, puesto que se produce una disposición en contrario, por lo que disminuye la firme inhesión de la caridad; y en cuanto al fervor, puesto que se impide la obediencia de las facultades inferiores a las superiores: que era por lo que se causaba el citado fervor.

RESPUESTAS

1. Los contrarios son aptos para llegar a estar en el mismo sujeto, a no ser que uno de ellos pertenezca a la misma naturaleza. Y se dice que pertenece a la misma naturaleza, cuando acompaña a sus causas. Por lo que digo que el aumento puede convenir a la caridad y no la disminución, ya que por parte del receptor y del influyente puede haber una causa de aumento y no de disminución –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–.

2. La medida, por oposición, entre concupiscencia y caridad, puede entenderse de dos modos: o en cuanto al mismo hacerse [*fieri*] de la caridad, o en cuanto al ser [*esse*]. Si se entiende en cuanto al hacerse, entonces es verdad que, cuanto más domina en uno la concupiscencia, debido a los actos desordenados, menos se dispone a la caridad o a su aumento, ya que nuestros actos son los que disponen para tener la caridad o para progresar en ella. Si se entiende en cuanto al ser, entonces, como nuestros actos no son

causa del ser mismo de la caridad, el desorden de los actos mediante la concupiscencia no cercena la caridad en cuanto a su ser, sino solamente en cuanto al fervor, puesto que las partes inferiores quedan sin capacidad para obedecer a la caridad.

3. El pecado venial no puede eliminar algo de la caridad, puesto que no atañe a la parte del alma donde está la caridad. En efecto, de la misma manera que la parte superior del entendimiento está aplicada a la consideración de los principios que son conocidos por sí, y mediante ellos se conocen otras cosas, de modo que las dudas surgidas en las conclusiones no disminuyen en nada la certeza de los principios; así también, la parte superior del afecto está adherida al fin, por el que todas las cosas son amadas. Por lo tanto, cualquier desorden que acontezca sobre los medios, no disminuye la adhesión al fin que se tiene mediante la caridad, a no ser que se ponga un fin contrario. Por lo que el pecado venial, al no poner un fin indebido, no toca a la parte suprema del afecto, donde se encuentra la caridad. Pero como el venial no es absolutamente pecado, sino sólo en cuanto que es una disposición al mortal, así también priva del bien que se encuentra como una disposición a la caridad, esto es, priva del fervor que se verifica en la aptitud del acto para que las facultades inferiores obedezcan y se sometan a la parte superior del afecto, donde está la caridad.

4. La disposición a la caridad se produce según los actos de las facultades inferiores, en cuanto que operan respecto a los medios, como medios para llegar al fin. Ahora bien, obtenido el fin, no se necesitan los medios. Por lo tanto, cualquier desorden que se produzca sobre ellos, no redunda en el desorden del fin, a no ser a modo de disposición; de la misma manera que también el conocimiento de los primeros principios se determina en nosotros por los sentidos, los cuales, aunque sean destruidos, no disminuye la certeza de los principios, la cual no es adquirida, sino que es naturalmente innata, como sucede, de modo semejante, con la caridad infusa.

EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

“De la misma manera que se dice que Dios es magnificado y exaltado en nosotros”, esto es, en cuanto que nos hace grandes y excelsos en Él; y esto solamente puede suceder de conformidad con una percepción más amplia de su misma bondad; y, por eso, es preciso volver al hecho de que algo, creado por Dios, ha sido puesto en nosotros.

"Sin embargo, hay muchos que no lo poseen". En efecto, se dice que solamente lo poseen aquellos que le pertenecen como una heredad, los cuales gozan de Él o en la esperanza o en la realidad.

"Está claro que, sin el Espíritu Santo, nosotros no podíamos amar a Cristo, ni observar sus mandamientos". Esto puede ser entendido de dos maneras: o de manera que, sin el Espíritu Santo, poseído por nosotros mediante la caridad, no podemos cumplir los preceptos de Dios mediante el don de la caridad, o amar a Cristo; y esto verdaderamente sucede meritoriamente. O bien, sin el Espíritu Santo que opera en las cosas de cualquier modo; y, así, es verdad que ni el hombre ni criatura alguna puede tener alguna operación sin el Espíritu Santo. Pero esto no es según la intención de San Agustín.

"El espíritu que está en ti, lo tenga yo dos veces". Parece que esta expresión no viene al caso, ya que, como explica la nota, esta frase se interpreta como si pidiera un doble don: el de la profecía y el de los milagros, que Elías tenía, y que no pidió tener más Espíritu Santo.

Pero hay que replicar que, aunque se mantenga esta explicación, la intención de San Agustín está probada: puesto que, si todos lo recibieran igualmente, y si el mismo profeta lo tenía, no hubiera pedido que el Espíritu Santo viniese a él; y si no lo tenía o no sabía que lo poseía, sencillamente lo hubiera pedido. Por lo tanto, el hecho de que pidió tener el Espíritu Santo como estaba en Elías, muestra que Elías tenía el Espíritu Santo de modo más excelente.

"La propia medida de su propia perfección sea completada". Se dice que es la medida propia de cada uno, no solamente por parte de Dios, en cuanto que Él predestinó a cada uno, sino también por parte de quien lo recibe, considerados simultáneamente la capacidad de las dotes naturales y el esfuerzo de aquél que recibe la perfección.

"Se ha dicho anteriormente … que el Espíritu Santo es la caridad del Padre y del Hijo". Ten presente que los testimonios de autoridad que se aducen contra el Maestro, afirman tres cosas. Algunos testimonios de autoridad aducidos afirman que el amor con el que Dios nos ama y aquél con el que nosotros le amamos son diversos; y el Maestro lo explica diciendo que son diversos conceptualmente, o según el modo de entender, y no lo son realmente. En segundo lugar, otros testimonios ofrecidos afirman que el amor es del Espíritu Santo; y, así, dado que el Espíritu Santo no es por sí, la caridad que nos es dada no será el Espíritu Santo.

Pero el Maestro responde que, aunque el Espíritu Santo no sea por sí, sin embargo, es dado por sí mismo; y, según este modo, se dice que la caridad es y procede del Espíritu Santo. Pero esta respuesta es insuficiente, ya que no se dice sólo que la caridad es dada por el Espíritu Santo, sino también que es de Él; lo que no puede admitirse del Espíritu Santo. Finalmente, otros testimonios aportados afirman que la caridad es un movimiento o afecto de la mente: lo que no conviene al Espíritu Santo. Pero a esto responde el Maestro diciendo que esta predicación es causal, puesto que la caridad es causa del movimiento y del afecto de la mente, que es el amar. Y esta explicación es

verdadera, aunque no según la intención del Maestro. Pues la caridad es causa del afecto, como el hábito que emite el acto, y no solamente como el que mueve al alma al acto del amor, como él entiende. Por lo que, lógicamente, se plantea la cuestión: aunque el Espíritu Santo, que es caridad por sí mismo, mueva al alma a todos los actos virtuosos, ¿por qué se dice que mueve especialmente al acto del amor? Su respuesta está clara en el texto; pero no señala la causa de lo que supone en la solución, a saber, que el Espíritu Santo causa este acto que es el amor, sin mediar ningún hábito; por lo que, bajo este aspecto, la cuestión permanece sin resolver.

"No es que cada uno los posea todos, sino que unos reciben unos, y otros, otros". Hay que tener presente que, a los Santos, no solamente les es común el don increado, sino también los dones que pertenecen a la gracia santificante, los cuales son infundidos simultáneamente, y sin ellos el Espíritu Santo no es poseído; ahora bien, los dones gratuitos son otorgados más para la manifestación del Espíritu recibido, que para unirnos al Espíritu Santo; y esto sucede para la utilidad de los demás, como se lee en la *Epístola 1 a los Corintios*, 12; y esos dones son divididos entre los diversos miembros, puesto que así conviene a la utilidad de la Iglesia.

DISTINCIÓN 18

EL ESPÍRITU SANTO EN CUANTO ES DON

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. Como el Espíritu Santo es don y dado, ¿acaso por la misma razón es don y es dado?
–El don no se identifica con lo donado: pues éste expresa una donación actual, que está en el tiempo; pero el don es lo mismo que donable: y esto conviene al Espíritu Santo antes de ser dado, por el hecho de que procede como amor del Padre y del Hijo. Y procede como donable a las criaturas, a las que es dado después.
–El Hijo, en virtud de su procesión, no procede como don, sino como engendrado, porque no procede como amor.

2. Como el Hijo naciendo no sólo es Hijo, sino que es esencia de Dios; y como, de modo semejante, el Espíritu Santo no sólo es don, sino que es sustancia de Dios, ¿de qué modo el Hijo es, por nacimiento, esencia, y el Espíritu Santo es, por procesión, esencia?
–Naciendo el Hijo no es esencia, sino Hijo; mas por nacimiento recibe la esencia.
–Procediendo el Espíritu Santo tiene esencia, aunque proceda como Espíritu, no como esencia.
–Ni el Hijo es Hijo por la esencia, ni el Espíritu Santo es Espíritu Santo por la esencia: sino por propiedad personal; aunque tengan esencia así: uno naciendo, otro procediendo.
–El Espíritu Santo es eternamente don por su procesión, mas es dado temporalmente; en cuanto don, se refiere al Padre y al Hijo; pero en cuanto donado se refiere a aquél que da y a aquél al que se da; por eso se dice: espíritu de Moisés, espíritu de Elías, espíritu nuestro.

3. Si el Hijo puede ser llamado Hijo nuestro, puesto que es dado a nosotros.
Respuesta: Aunque el Hijo pueda llamarse Redentor nuestro y pan nuestro, el Hijo no es "nuestro" bajo la apelación de Hijo, porque ésta se dice sólo relativamente a aquél que engendró. Pero el Espíritu Santo no sólo se dice por relación al emisor, sino también por relación al destinatario de la inspiración.

4. Si el Espíritu Santo se refiere a sí mismo, puesto que se da por sí mismo.
-*Respuesta*: de esto se tratará más adelante (dist. 30), cuando se hable de las relaciones.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Si el Espíritu Santo, por la misma razón se llama don y donado.– Además hay que considerar diligentemente, puesto que el Espíritu Santo se llama don y donado, si ambos nombres le convienen por la misma razón; podemos ver esto.

Parece que es así.– Como en el caso del Espíritu Santo se identifican ser dado y ser donado, por la misma razón parece que se le llame dado o don. También parece que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (19, 36), indica lo mismo al decir: “El Espíritu Santo es don de Dios en cuanto se da a los que se da. En sí siempre es Dios, aunque no se dé a nadie”. Aquí, San Agustín dice abiertamente que el Espíritu Santo es llamado don, porque es dado. Ahora bien, si se llama don solamente porque se da, no fue don desde la eternidad, ya que no se da más que en el tiempo.

Respuesta acerca de por qué el Espíritu Santo es llamado dado o donado.– A esto decimos: porque el Espíritu Santo es don o dado, esto es, donado; pero se dice que es dado o donado solamente porque es dado o donado: lo cual le compete sólo en el tiempo.

¿Por qué el Espíritu Santo es don?.– Ahora bien, recibe el nombre de don no sólo porque se dé, sino también por la propiedad que tuvo desde la eternidad, por lo que también desde la eternidad fue don. En efecto, fue don desde la eternidad, no porque se diese, sino porque procedía del Padre y del Hijo. De ahí que San Agustín, en el libro IV *De Trinitate* (20, 29) diga: “De la misma manera que ser nacido para el Hijo es ser por el Padre, así también, el ser don de Dios es para el Espíritu Santo proceder del Padre y del Hijo”. En este pasaje se muestra claramente que el Espíritu Santo es don, porque procede del Padre y del Hijo, como el Hijo es por el Padre porque de Él ha nacido.

Qué significa que el Hijo y el Espíritu Santo son por el Padre.– En efecto, ser por el Padre no es lo mismo para el Hijo que para el Espíritu Santo, esto es: se dice que el Hijo es por el Padre no por la misma propiedad con la que se dice que lo es el Espíritu Santo. En efecto, se dice que el Hijo es por el Padre, porque ha sido engendrado por él; en cambio, se dice que el Espíritu Santo es por el Padre y el Hijo, porque el Espíritu Santo es don del Padre y del Hijo, esto es, porque procede de ambos.

Se llama Espíritu Santo porque es don, y don porque procede.– En efecto, se llama Espíritu Santo porque es don; y recibe el nombre de don, porque procede. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (11, 12) diga: “El Espíritu Santo, que no es la Trinidad, sino que se entiende en la Trinidad y que se denomina por antonomasia Espíritu Santo, se dice de modo relativo, puesto que hace referencia al Padre y al Hijo, ya que el Espíritu Santo es el Espíritu, tanto del Padre, como del Hijo. Mas esta relación no aparece en ese nombre, pero aparece cuando se le llama don de Dios; pues es el don del Padre y del Hijo, ya que procede del Padre y del Hijo”. En estas palabras se muestra claramente que, mediante la misma relación, recibe el nombre de Espíritu Santo y de don. Ahora bien, don, porque procede del Padre y del Hijo. Luego la propiedad por la que

se dice Espíritu Santo o don, es la misma procesión; y de ésta, trataremos después (distinción 26) de modo más amplio, juntamente con otras cosas.

San Agustín afirma que siempre ha procedido el Espíritu Santo.– Por consiguiente, dado que ha procedido de ambos desde la eternidad, también fue don desde la eternidad; luego al Espíritu Santo no sólo se le dice don, porque se da, ya que fue don antes de darse. De ahí que San Agustín en el libro V *De Trinitate* (15, 16), diga: "El Espíritu Santo siempre procede, y procede no en el tiempo, sino desde la eternidad; ahora bien, dado que procedía como donable, ya era don antes de existir aquél a quien se había de dar. En efecto, de un modo se entiende don y de otro donado. El don puede existir aun antes de ser dado; de ningún modo se puede decir donado, si no ha sido dado". "Don es el Espíritu Santo desde la eternidad, en cambio donado lo es en el tiempo" (*ibid*., 16, 17). Con estas palabras se muestra claramente que, de la misma manera que el Espíritu Santo procede desde la eternidad, así también es don desde la eternidad; no porque sea donado del Padre al Hijo o del Hijo al Padre, sino porque procedía como donable desde la eternidad.

¿A quién es donable? ¿Y cómo es donable de manera distinta que el Hijo?– Se pregunta a quién es donable: ¿al Padre y al Hijo? O, ¿acaso a nosotros, que aún no existíamos? Si no era donable al Padre y al Hijo, sino sólo a nosotros, y era don puesto que procedía como donable, parece que, por la misma razón, el Hijo siempre ha sido don, ya que desde la eternidad ha procedido del Padre como donable a nosotros en el tiempo; en efecto, también del Hijo se lee: "Nos ha sido dado" (*Is.*, 9, 6). Y a esta objeción replicamos que el Espíritu Santo procede como donable sólo a nosotros, no al Padre y al Hijo, como sólo también a nosotros nos ha sido dado. También el Hijo nos fue verdaderamente entregado a nosotros, y procede eternamente del Padre, no solamente como donable, sino también como generado que podía también ser donado. Así pues, el Hijo procede como generado y donable, mientras que el Espíritu Santo no procede como generado, sino sólo como don. Ahora bien, siempre fue don, no sólo por ser donable, sino por proceder de ambos y ser donable. De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (15, 16) diga: "Por lo mismo que Dios lo habría de dar, ya era don, incluso antes de ser dado"; y, por ello, era donable. Pero donable de modo diverso del Hijo: en efecto, es dado y procede de modo diverso que el Hijo. Pues la procesión del Hijo fue una generación o nacimiento; mientras que la procesión del Espíritu Santo no es nacimiento; ahora bien, ambas procesiones son inefables.

Como el Hijo al nacer recibió el ser Hijo y el ser esencia, así también, el Espíritu Santo, al proceder, recibió el ser don y el ser esencia.– Hay que hacer notar que, como el Hijo, al nacer, recibe no sólo el ser Hijo, sino también el ser absolutamente y el ser precisamente como sustancia, así también, el Espíritu Santo, al proceder del Padre y del

Hijo, recibe no sólo el ser Espíritu Santo o don, sino también, el ser absolutamente y el ser como sustancia; lo que, sin lugar a duda, no recibe porque sea dado; pues, aunque sólo fuera dado en el tiempo, si tuviera esto porque es dado, habría recibido en el tiempo la existencia misma. De ahí que, San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (*ibid*.), diga: “El Hijo, al nacer, no posee sólo el ser Hijo, sino absolutamente el ser. Por consiguiente, preguntamos si el Espíritu Santo, por el hecho de ser dado, no solamente tiene el ser como don, sino también absolutamente el ser. Si no existe a no ser porque es dado, esto es, si no tiene el ser a no ser porque es dado, como el Hijo, naciendo, tiene no sólo el ser Hijo –lo que se dice de modo relativo–, sino también el ser absolutamente sustancia, ¿de qué modo el Espíritu Santo era sustancia, ya que no podía ser dado antes de que existiera aquél a quien fuera dado?”. Luego, no porque es dado, sino porque procede, tiene el ser don y el ser esencia; del mismo modo que el Hijo, no porque es dado, sino porque nace, recibió el ser y el ser esencia. De ahí que San Agustín, en el libro XV *De Trinitate* (26, 47), diga: “Como la generación, que procede del Padre, proporciona al Hijo una esencia sin inicio de tiempo y sin mutación de la naturaleza, así, la procesión de ambos proporciona al Espíritu Santo la esencia sin principio de tiempo y sin mutación alguna de naturaleza”.

Pregunta: de lo dicho, parece que el Hijo no sólo es por nacimiento sino también por esencia; y de modo semejante, el Espíritu Santo, lo es por procesión.– Aquí surge la cuestión: si el Hijo, al nacer, tiene no sólo el ser Hijo, sino también el ser esencia; y si el Espíritu Santo, al proceder, tiene no sólo el ser don, sino también el ser esencia: luego el Hijo es esencia por nacimiento, y el Espíritu Santo es esencia por procesión; aunque en otros pasajes se diga [San Agustín, *De Trin.*, VII, 6, 11] que el Padre no es Padre porque es Dios: puesto que como dice San Agustín en el libro VII *De Trinitate* (2, 3): “con estos nombres se muestran sus aspectos relativos, no la esencia”; por lo que más adelante (distinciones 22-27) hablaremos de ello más ampliamente.

Respuesta.– Respondiendo brevemente a esto decimos: ni el Hijo es por nacimiento esencia, sino sólo Hijo; ni el Espíritu Santo es esencia por la procesión, sino don solamente; y sin embargo, ambos, el uno al nacer, y el otro al proceder, han recibido el ser esencia. En efecto, como dice San Hilario, en el libro V *De Trinitate* (37): “Dios es de Dios, no por defección, ni por extensión, ni por derivación o separación; sino que, por la potencia de la naturaleza divina, el Hijo subsiste con su nacimiento en esa misma naturaleza”; y el Espíritu Santo subsiste en la misma naturaleza divina por la potencia de ésta y por la procesión.

Explicación de las palabras de San Hilario.– Estas palabras de San Hilario pueden ser interpretadas así: el Hijo, con su nacimiento, esto es, al nacer, tiene la misma naturaleza

que tiene el Padre y procede del Padre que es potencia ingénita; y el Espíritu Santo, con su procesión, esto es, al proceder, tiene esa misma naturaleza.

Se confirma la exposición a través de las palabras de San Hilario.– Por lo que él mismo, al explicar más claramente esto que ya había dicho, añade: "El nacimiento de Dios no puede no conservar la naturaleza de la que ha tomado origen. En efecto, no subsiste como cosa distinta de Dios, lo que no tiene la subsistencia de ningún otro más que de Dios" (*ibid.*). Con estas palabras se descubre cómo se debe entender la expresión: "Como la generación, que procede del Padre, proporciona al Hijo una esencia…, así, la procesión de ambos proporciona al Espíritu Santo la esencia" (San Agustín, *De Trin.*, XV, 26, 47); no porque el Hijo sea esencia y el Espíritu Santo sea esencia, puesto que esto depende de la propiedad personal, sino porque el Hijo, al nacer, y el Espíritu Santo, al proceder, tienen íntegramente la misma esencia que hay en el Padre.

El Espíritu Santo es don y es donado de conformidad con los dos modos expuestos de procesión.– De lo expuesto está claro que el Espíritu Santo es don eternamente, y es dado o donado en el tiempo: de lo que se evidencia la distinción de la doble procesión, de la que hemos tratado antes (distinción 14). Pues según una de las dos procesiones, el Espíritu Santo se denomina donado o dado; pero según la otra, se dice don.

En cuanto que es don, hace referencia al Padre y al Hijo; en cuanto donado, hace referencia a aquél que lo ha dado y a aquellos a quienes ha sido dado.– En cuanto que es eternamente don, se relaciona con el Padre y con el Hijo; pero, en cuanto que se dice que el Espíritu Santo es dado o donado, se refiere a aquél que lo dio y a aquellos a los que es dado. Y se dice que es de aquél que lo da y de aquellos a los que es dado. De ahí que, San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (14, 15) diga: "Lo que se da expresa relación al dador y a aquellos a quienes es dado. Así pues, el Espíritu Santo se dice Espíritu no sólo del Padre y del Hijo que lo dieron, sino también se dice Espíritu nuestro, pues lo recibimos. El Espíritu es Espíritu de Dios, porque lo otorga; y nuestro, puesto que lo hemos recibido".

De un modo se dice nuestro el Espíritu Santo, de otro modo el espíritu natural.– "No se trata de nuestro espíritu, por el que existimos, puesto que ese espíritu es «propio del hombre, siendo en él» (*1 Cor.*, 2, 11); aunque hemos ciertamente recibido también el espíritu que se dice «del hombre»: pero el primero se dice nuestro de un modo, y el segundo, de otro modo. En efecto uno lo hemos recibido para existir y el otro para ser santos" (San Agustín, *ibid.*). Que el Espíritu Santo se diga que es nuestro, lo muestra la Escritura: "Pues está escrito de Juan, que venía «en el Espíritu de Elías» (*Lc.*, 1, 17). He aquí que se ha dicho espíritu de Elías el que Elías había recibido, esto es, el Espíritu

Santo. Y el Señor (*Núm.*, 11, 17) dice a Moisés: «Tomaré de tu espíritu y lo daré a ellos»; esto es, les daré a ellos del Espíritu Santo que ya te he dado a ti" (San Agustín, *ibid.*). Aquí también se ha dicho espíritu de Moisés. Luego está patente que nuestro espíritu se llama Espíritu Santo, ya que nos ha sido dado y, sin duda, nos ha sido dado para que seamos santos; mientras que el espíritu creado nos ha sido dado para que existamos.

Si el Hijo, ya que nos ha sido dado, puede decirse nuestro, como se dice nuestro el Espíritu Santo.– Aquí se pregunta si también el Hijo se dice o puede decirse nuestro, puesto que nos ha sido dado. Y a esta cuestión decimos que el Hijo es nuestro pan, nuestro redentor y nombres semejantes, pero no se dice que el Hijo es nuestro, puesto que se dice Hijo solo relativamente a aquél que lo engendró; y, por esto, no puede decirse Hijo nuestro, sino sólo Hijo del Padre. Pero, en cuanto se dice que ha sido dado, se refiere como el Espíritu Santo al dador y a aquellos a los que ha sido dado.

No se dice Espíritu Santo nuestro, sino Espíritu nuestro.– Como se ha dicho antes, aunque en la Escritura se diga Espíritu nuestro, o Espíritu tuyo (o de él), como se le dijo a Moisés y Elías, sin embargo, en ninguna ocasión se encuentra en la Escritura que se diga: Espíritu Santo nuestro, o Espíritu Santo tuyo o de aquél, sino solamente Espíritu nuestro, o Espíritu tuyo, o de aquél, dado que el Espíritu Santo es denominado así en cuanto que es don; y ambas cosas juntas, Espíritu y Santo, se dicen en relación al Padre y al Hijo; y esto, por la relación eterna. Sin embargo, si algunas veces se dice nuestro don, entonces se toma la palabra don por dado o donado. Ahora bien, cuando el don es tomado del modo con el que se dice que el Espíritu Santo es solamente don del Padre y del Hijo, no del hombre, entonces tampoco el Hijo, bajo este nombre, puede decirse nuestro, de manera que se diga Hijo nuestro, como tampoco se dice Espíritu Santo nuestro; y, sin embargo, del Hijo se dice "pan nuestro"; y, del Espíritu, "Espíritu nuestro"; aquél es nuestro pan, porque nos reconforta, una vez que nos ha sido dado; y el segundo es nuestro Espíritu, porque nos es inspirado por el Padre y por el Hijo, y espira en nosotros como quiere (*Jn.*, 3, 8; *1 Cor.*, 12, 11). De ahí que San Agustín, en el libro V *De Trinitate* (14, 15) afirme: "Lo que nace del Padre, dice relación sólo al Padre, como el Hijo; y, por eso, se le llama Hijo del Padre y no Hijo nuestro. Sin embargo, decimos también «danos el pan nuestro» (*Mt.*, 6, 11; *Lc.*, 11, 3), como decimos Espíritu nuestro".

Si el Espíritu Santo hace referencia a sí mismo.– Después se pregunta si el Espíritu Santo se refiere a sí mismo. Pues parece que esto está probado con lo dicho previamente. En efecto, si el que se da hace referencia a aquél que lo da y a aquél para el que es dado, también el Espíritu Santo es dado por sí mismo, como se ha dicho (distinción 15); luego se refiere a sí mismo.

Esta cuestión no se resuelve aquí, sino que se pospone hasta más adelante.– Pero la determinación de esta cuestión la postergamos hasta el momento en el que tratemos de las cosas que se dicen de Dios de modo relativo en el tiempo (distinción 30), y de las que forman parte dado y donado.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber tratado de la procesión temporal del Espíritu Santo, aquí designa el nombre que le corresponde bajo el aspecto por el que procede temporalmente, a saber: el de don. La exposición se divide en dos partes: en la primera [ya iniciada al final de la distinción 17], trata del don en cuanto que se dice del Espíritu Santo en comparación con otros dones; en la segunda parte, trata del nombre de "don", dicho del Espíritu Santo, en comparación con el nombre de "dado", que también se dice del Espíritu Santo, en el pasaje que dice: "Además, hay que considerar diligentemente, puesto que el Espíritu Santo se llama don y donado, si ambos nombres le convienen por la misma razón". Esta parte se divide en dos: en la primera, intenta averiguar si el Espíritu Santo se llama don y dado por la misma razón; en la segunda, determina la cuestión, en el pasaje que empieza: "A esto decimos: porque el Espíritu Santo es don o dado, esto es, donado". Subdivide ésta en dos partes: en la primera fija la diferencia entre don y dado, según que se dicen del Espíritu Santo, respecto a que Él está en el don mismo; en la segunda, respecto a aquello de quien es don, en el texto que empieza: "En cuanto que es eternamente don, se relaciona con el Padre y con el Hijo".

En el don se consideran dos aspectos: la relación o propiedad, según la cual se denomina don; y la procesión, de la cual, según el modo de entender, se sigue la noción de don. Como consecuencia de esto, primero, señala la diferencia por parte de la relación; después, por parte de la procesión, en el texto que empieza: "Hay que hacer notar que, como el Hijo, al nacer, recibe no sólo el ser Hijo, sino también el ser absolutamente…, así también, el Espíritu Santo, al proceder del Padre y del Hijo, recibe no sólo el ser Espíritu Santo o don, sino también, el ser absolutamente". Subdivide la primera parte en dos: en la primera, muestra que se dice que el Espíritu Santo es don en la misma relación o noción con la que se dice que es Espíritu Santo; en la segunda, plantea la cuestión y la determina, en el pasaje que empieza: "Se pregunta a quién es donable".

"Hay que hacer notar que", etc. Aquí señala la diferencia por parte de la procesión, y se divide su exposición en tres apartados: primero, muestra la diferencia, ya que el Espíritu Santo, por la procesión por la que es don, tiene la esencia divina, pero no en cuanto que es dado; en el segundo apartado, plantea la cuestión, y la soluciona, donde dice: "Aquí surge la cuestión"; en el tercero propone una conclusión, donde dice: "De lo expuesto está claro que el Espíritu Santo es don eternamente, y es dado o donado en el

tiempo"; esto quiere decir que el nombre de don le conviene al Espíritu Santo por la procesión eterna, y el nombre de dado según la procesión temporal.

"En cuanto que es eternamente don, se relaciona con el Padre y con el Hijo". Aquí, muestra la diferencia respecto a aquello de lo que es don; y se divide en dos partes: en la primera, señala la diferencia; en la segunda, plantea dos cuestiones; la primera cuestión, allí donde dice: "Aquí se pregunta si también el Hijo se dice o puede decirse nuestro, puesto que nos ha sido dado"; y soluciona esta pregunta. Plantea la segunda cuestión allí donde dice: "Después, se pregunta si el Espíritu Santo se refiere a sí mismo"; pero la solución a esta pregunta la pospone.

CUESTIÓN ÚNICA

Sobre esta parte se plantean cinco cuestiones: 1. Si el don es esencial o personal; 2. Si es propio del Espíritu Santo; 3. Si, mediante este don, se otorgan todos los dones; 4. Si el Espíritu Santo, por la procesión por la que es denominado don, también es denominado Dios; 5. Si puede decirse don nuestro.

ARTÍCULO 1
Si don es un nombre esencial
(I q38 a1)

OBJECIONES

1. Parece que don es un nombre esencial. Pues todo nombre que connota un efecto en la criatura, significa la esencia divina, como se dice comúnmente. Es así que este nombre "don" connota efecto en la criatura, pues se dice que el Espíritu Santo es don, en cuanto que es donable a la criatura en algún efecto. Luego es esencial.

2. Ningún nombre personal conviene a la esencia, ya que la esencia ni es generada ni generante. Ahora bien, se dice que la esencia divina ha sido donada al Hijo por el Padre, como se lee en *Filipenses*, 2, 9: "Le otorgó un nombre que está por encima de todo nombre"; y esto mismo se dice en las

palabras de San Hilario, expuestas antes, en la distinción 1, artículo último. Luego "don" es un nombre esencial.

3. El ser don conviene al Espíritu Santo, en la medida en que procede como amor. Es así que, en Dios, el amor se dice esencialmente, como se manifiesta en las palabras de San Agustín, citadas antes en la distinción 10 (*De Trin.*, XV, 17). Luego parece que también el don se dice esencialmente.

4. Todo lo que se tiene de alguien, se dice que es dado o donado. Ahora bien, prescindiendo de la distinción de personas, aún podríamos tener a Dios como objeto de fruición, y esto no lo tenemos por nosotros. Luego se nos habrá dado. Es así que todo lo que está comprendido en Dios, prescindiendo, mediante el entendimiento, de la distinción de personas, es esencial. Luego el don es esencial.

EN CONTRA, todo lo que conviene a una persona según la noción de origen no es esencial, sino nocional. Es así que se dice que el Espíritu Santo es don, en cuanto que procede desde la eternidad, como se afirma en el texto. Luego el que sea don no es algo esencial, sino personal.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho antes –distinción 15, cuestión 3, artículo 1–, dar o donar se dice de dos modos. De un modo, lo que se tiene a modo de dominio, como la posesión. De otro modo, lo que se tiene como intrínseco a uno, como un ser se posee a sí mismo, posee su materia, o posee una cualidad. Ahora bien, aunque en las divinas personas no exista el dominio de una respecto a la otra, sin embargo, hay la autoridad del principio. Así pues, se ha de decir que la donación puede implicar la autoridad respecto a lo dado; y en este sentido lo dado o el don es nocional. Puede también no conllevar la autoridad, sino sólo que lo dado sea poseído libremente; y, de este modo, se dice que la propia esencia se da o se dona. Y, según esto, el don o lo dado no es personal, sino esencial; sin embargo, siempre lleva consigo la distinción del donante respecto a aquél a quien se da, aunque no respecto a aquello que es dado.

RESPUESTAS

1. El nombre puede connotar el efecto en la criatura de dos modos. Primero, solamente según la razón de principio; y, entonces, ya que la misma operación es propia de toda la Trinidad, es preciso que ese nombre sea común a toda la Trinidad y pertenezca a la esencia. Segundo, de manera que implique también alguna otra cosa, juntamente con la razón de principio

respecto a la criatura; y, entonces, aunque según la relación a la criatura dé a entender por lógica consecuencia la esencia, del mismo modo que la causa está sobreentendida en el efecto, sin embargo, según la otra cosa implicada que significa, puede pertenecer a la persona; como el asumir la carne humana conlleva tanto la operación que es común a las tres personas, como el término de la operación en la que se termina el acto de asumir, lo cual es propio de la persona del Hijo; y, por ello, a Él solo le conviene; semejantemente digo que el don, además de la relación que conlleva hacia aquello a lo que es donable, implica la relación hacia aquél del que es, como del principio que tiene autoridad respecto a él; y por esta parte, es nocional.

2. Si el dar implica autoridad en el donante respecto a lo dado, así no se dice que la esencia es dada, sino que es dada de otro modo, como se ha dicho en el cuerpo del artículo.

3. Con esto se da respuesta a la tercera objeción; ya que no puede denotarse la autoridad respecto al amor esencial, aunque éste tenga el carácter de primer don, en el que se otorgan los demás dones; luego, por la razón expuesta, no puede decirse que el amor es dado según que la autoridad esté implicada en el donante respecto a lo dado.

4. De modo semejante, se responde a la cuarta objeción: ya que el don en el que está implicada la autoridad no permanece, si se prescinde de la distinción de las personas.

ARTÍCULO 2
Si el don es propio del Espíritu Santo
(I q38 a2)

OBJECIONES

1. Parece que el don no es propio del Espíritu Santo. En efecto, la procesión temporal o misión del Espíritu Santo es su donación. Ahora bien, el Hijo es enviado como el Espíritu Santo, y tiene la aptitud para la misión debido a la procesión eterna, como el Espíritu Santo, tal y como queda claro por lo dicho en la distinción 15, cuestión 4, artículo 2. Luego el Hijo puede ser llamado don como el Espíritu Santo.

2. Dado que las personas se distinguen por las procesiones eternas, el nombre propio de la persona puede ser designado en el acto de la procesión: como el Hijo es designado en la generación, en cuanto que es Hijo. Es así

que el nombre de don no es designado en la procesión eterna, ya que, según ésta, no se dice que el Padre otorga el don, como se dice que genera al Hijo. Luego parece que el don no es propio del Espíritu Santo.

3. Lo que es propio de las personas indica sólo relación, ya que las personas divinas no se distinguen en lo absoluto. Es así que el don no expresa sólo relación, sino más bien alguna otra cosa que es dada. Luego parece que no es nombre propio del Espíritu Santo.

4. El Espíritu Santo solamente tiene una noción, que es su procesión. Ahora bien, el Espíritu Santo se da a conocer de modo diverso, en cuanto que es don y en cuanto que procede. Luego parece que la noción por la que es don, no es propia del Espíritu Santo, y así tampoco el nombre de don.

EN CONTRA, dice San Agustín, en el libro *De Trinitate* (VI, 2; XV, 18): De la misma manera que, en la Trinidad, sólo el Hijo se dice Verbo, así sólo el Espíritu Santo se llama don. Es así que lo que conviene a una sola persona, eso le es propio. Luego el nombre de don es propio del Espíritu Santo.

SOLUCIÓN

Don y dado se diferencian, como se dice en el texto; esta diferencia puede ser considerada desde tres puntos de vista. Primero, en cuanto a la cosignificación. En efecto, como "dado" es un participio, cosignifica tiempo; en cambio, "don", puesto que es nombre, no. De ahí que "don" corresponda más a las realidades divinas que son sin tiempo, que "dado"; por lo que el don puede ser eterno, pero no "lo dado".

Segundo, en cuanto a la significación, puesto que el donar añade un aspecto al dar. En efecto –como dice el Filósofo (*Top*., IV, 2)–, el don es un dar que no espera compensación, no porque ésta no pueda ser hecha, sino porque no se busca. De ahí que el don implique liberalidad en el donante.

Tercero, en cuanto al modo de significar. Porque el don conlleva aptitud para dar; mas lo dado implica una donación en acto. Ahora bien, la aptitud para dar puede ser considerada de dos modos: o por parte de lo mismo dado, que es como una aptitud pasiva, como lo propenso a ser calentado implica una aptitud respecto al calentamiento; o por parte del donante, que es como una aptitud activa; y esta aptitud es según la razón por la que una cosa es dada con libertad generosa. Ahora bien, la razón de toda generosidad libre es el amor. En efecto, lo que se da por codicia o por temor, no se da con una generosidad libre, sino que semejante donación es, más bien, una cierta ganancia o renta. Así pues, dado que el Espíritu Santo es amor, en razón de su procesión tiene en sí tanto el darse, como el ser la razón del dar;

por lo que es don de por sí y primordialmente; mientras que las otras cosas que se dan son dones solamente en la medida en que participan del amor, en cuanto que son dados por amor.

Así pues, si se unen las tres razones expuestas del don, añadida la autoridad del donante respecto al don, se evidencia que, en la Trinidad, el don conviene al Espíritu Santo según su propia procesión eterna, en cuanto que procede como amor, que es la razón de la libre generosidad. Por lo que, de la misma manera que le es propio el amor, así también el don.

RESPUESTAS

1. El don no implica la misión en acto, sino la razón de libre generosidad o donación; y ésta, aunque se identifique realmente con la misión en las personas divinas, sin embargo, una y otra se diferencian conceptualmente. Por lo tanto, aunque el Hijo sea dado o enviado, sin embargo, la razón de la libre generosidad es el amor, que es el Espíritu Santo; y esta razón no pertenece al Hijo: por eso no puede propiamente ser llamado don, aunque sea dado.

2. Como se ha dicho en la distinción 13, cuestión única, artículo 3, la procesión del Hijo es nombrada también en cuanto a su propio modo, esto es, con el nombre de su generación; y, por esto, su propiedad, a saber, el ser Hijo, se puede sacar de su propia procesión. Ahora bien, la procesión del Espíritu Santo no tiene nombre propio en cuanto al modo de su procesión. Por lo tanto, del acto personal con el que se significa el proceder, no se puede pasar a lo propio pertinente al modo de la procesión, en cuanto que se llama amor o don.

3. El nombre "don" o "dado", además de la relación por la que se dice don o dado, da a entender una realidad que es dada; aunque quizá no como parte de la significación del nombre, ya que el sujeto no se incluye en la significación de un nombre que significa un accidente de modo concreto, como dice el Comentador (*Metaphys*., V, texto 4), aunque Avicena (*Natur.*, I, 2), pensara lo contrario. Mas, para la razón de dado o don no tiene importancia alguna si la cosa dada se halla en éste o en aquel género; y según que el don esté coartado por las condiciones expuestas, es preciso que la misma cosa dada signifique una relación, porque el don, en cuanto razón de dar, es el amor; y el amor no puede ser dado de manera que exprese autoridad, sino de aquella manera personal que es una relación.

4. De la misma manera que en las cosas esenciales una sola esencia común es bondad, sabiduría y todos los demás atributos, según razones diversas, así también en las cosas personales; puesto que una sola propiedad o noción, según la realidad, difiere conforme a las diversas razones de signifi-

car el nombre; como la propiedad del Verbo significa de diverso modo cuando se dice Hijo, y cuando se dice Verbo.

Así también, la propiedad del Espíritu Santo puede ser significada con diversos nombres según diversos aspectos; y, es posible que, conforme al modo de entender, uno de aquellos aspectos acompañe al otro, como sucede también en los atributos esenciales, donde la voluntad presupone el entendimiento. De ahí que, de modo semejante, la razón de don acompañe a la razón de amor.

ARTÍCULO 3

Si todos los dones son dados mediante el don que es el Espíritu Santo

OBJECIONES

1. Parece que no son concedidos todos los dones mediante el don que es el Espíritu Santo. En efecto –como dice el Filósofo (*Phys*., V, texto 10), no hay alteración de alteración, pues de otro modo habría un proceso al infinito. Luego, si un don se diese mediante un don, se produciría un proceso al infinito; y esto no puede establecerse. Luego parece que los dones no son dados mediante otro don.

2. Como se ha dicho antes, de acuerdo con las palabras de San Hilario (distinción 16, tomado del libro *De Trin.*, IX, post. med.), la esencia divina ha sido dada al Hijo por el Padre. Ahora bien, si todo lo dado es dado mediante el Espíritu Santo, entonces la esencia es dada al Hijo mediante el Espíritu Santo; y esto sería un inconveniente, puesto que el Espíritu Santo sería principio del Hijo. Luego parece que no todo lo dado sea concedido mediante este don.

3. El Hijo también nos ha sido dado a nosotros (*Is.*, 9). Es así que el Espíritu Santo no tiene carácter de principio respecto al Hijo. Luego parece que no todo lo dado se concede mediante este don que es el Espíritu Santo.

4. Nada es dado mediante don alguno, a no ser que aquel don sea dado. Es así que muchas cosas nos son dadas por Dios, en las que el Espíritu Santo no es dado, como los dones naturales y gracias que se nos confieren gratuitamente [*gratis datae*]. Luego parece que no todos los dones son concedidos mediante ese don.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto.

Además, lo que es primero en cualquier género, es la causa de todas las cosas que están dentro de ese género –como se encuentra en las palabras del Filósofo (*Metaphys*., II, texto 4)–. Es así que el Espíritu Santo tiene la índole de primer don, en cuanto que Él es el mismo amor del Padre y del Hijo. Luego parece que mediante ese don sean otorgados todos los demás dones.

SOLUCIÓN

Se dice que alguna cosa es dada de muchos modos. Unas veces, por la misma propiedad de la naturaleza, como cuando decimos que el fuego da su calor y el sol da el resplandor; la voluntad no es principio de esta donación. Otras veces, partiendo de la voluntad, como principio de la donación; y esto puede producirse de dos modos. En efecto, a veces, mediante la donación se intenta alguna utilidad del donante: o alejarse del mal, como cuando se da algo por temor, y esta donación recibe el nombre de rescate; o adquirir un bien, y tal donación es propiamente una ganancia o venta. En cambio, otras veces no se intenta utilidad alguna en el propio donante, y esta donación se dice liberal, y es propiamente la donación.

Es evidente que aquella donación en la que se intenta la utilidad del donante nunca compete a Dios; luego la misma donación divina es denominada singularmente liberal; ya que en todos los demás donantes se intenta alguna utilidad en el donante, bien sea la de un bien temporal, bien sea la de un bien espiritual. Luego ninguna donación es puramente liberal –como dice Avicena (*Metaphys*., V, 4)–, a no ser la donación de Dios y su operación. Ahora bien, la razón de la donación liberal es el amor que –según Dionisio (*De div. nom.*, 4)–, mueve a los seres superiores a la provisión de los que tienen menos. Y dado que el Espíritu Santo es amor, por ello, él mismo es la razón de todos estos dones, cuyo principio es la voluntad divina, como son todas las cosas dadas a las criaturas.

RESPUESTAS

1. El Filósofo intenta decir que la alteración no desemboca en una alteración, hablando con propiedad; pero, no intenta decir que una alteración no pueda ser causa de otra: y no habrá un proceso al infinito, puesto que se llegará a un primer don que se da por sí mismo y no mediante otro don del Espíritu Santo.

2. La donación por la que el Padre da la esencia al Hijo, es una donación que emana de la propiedad de la naturaleza; por lo que a esa donación se refiere como principio la naturaleza, no la voluntad –como se ha dicho antes,

en la distinción 15, cuestión 3, artículo 1–; y, por ello, esa donación no se produce mediante el Espíritu Santo.

3. Aunque el Espíritu Santo no sea principio del Hijo, es, sin embargo, el principio del efecto según el cual se dice que el Hijo es dado o enviado; y, por eso, también el Hijo ha sido dado mediante el don que es el Espíritu Santo, a saber, mediante el amor; de ahí que en *Juan*, 3, 16, se lea: "Tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo".

4. Aunque todos los dones, tanto naturales, como gratuitos, nos sean dados por Dios mediante el amor que es el primer don, sin embargo, no en todos los dones se da el propio amor, sino sólo en el don que es una imagen de aquel amor, esto es, en el don de la caridad. En efecto, cuando se dice que los otros dones son otorgados por [*per*] el don del amor, que es el Espíritu Santo, la preposición "por" [*per*] no indica causa por parte del que recibe, de modo que el sentido fuera: porque recibe el don del amor, recibe los otros dones; sino que indica la relación de causa por parte del donante, quien, porque ama a su criatura, le otorga todas las cosas dadas.

ARTÍCULO 4

Si el Espíritu Santo posee el ser Dios y el ser don con la misma procesión

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo no tiene el ser Dios y el ser don con la misma procesión. En efecto, la razón de lo común y la de lo propio no es la misma. Es así que el don es algo propio del Espíritu Santo; en cambio, Dios es común. Luego no son la misma cosa el don y Dios.

2. Todo lo que el Espíritu Santo tiene mediante la procesión, según el modo de entender, se sigue de la misma procesión. Es así que la Deidad no es consecuencia de la procesión, ya que no procede ni esencial ni accidentalmente, como tampoco es generada. Luego parece que el Espíritu Santo no tiene el ser Dios mediante la procesión.

EN CONTRA, el Espíritu Santo no es Dios, si no es en cuanto que tiene la Deidad. Es así que recibe toda la Deidad del Padre mediante la procesión. Luego es Dios por la procesión.

SOLUCIÓN

De la misma manera que en el Hijo es posible significar su propiedad a modo de relación, como cuando se dice filiación, y a modo de salida o emanación, como cuando se dice generación pasivamente o nacimiento; así también sucedería en el caso del Espíritu Santo, si hubieran existido los nombres; pero por la falta de nombres, nos servimos de un mismo nombre para significar su emanación, su propiedad o la relación; ese único nombre es "procesión".

Así pues, afirmo que la procesión puede indicar la emanación del Espíritu Santo, o su relación o propiedad. Si indica la relación o la propiedad, así el Espíritu Santo, por su propiedad y hablando formalmente, es Espíritu Santo y don y amor, pero no Dios. Como tampoco el Hijo por la filiación es Dios formalmente hablando, sino que por la filiación es Hijo; y por la Deidad, Dios; y por la sabiduría, sabio. Si indica la emanación, entonces se puede decir que el Espíritu Santo, por su procesión, es Dios y don. Como también el Hijo, por su nacimiento, es Hijo y es Dios; pero de modo diverso: porque la Deidad se relaciona con la generación sólo como recibida mediante la generación, mientras la filiación –según nuestro modo de entender– es consecuencia de la generación. Y por una razón semejante, se sigue que el Hijo, naciendo, recibe la Divinidad; y no sólo de modo que el gerundio [naciendo] implique concomitancia, como se dice de alguien: corriendo es hombre; sino que conlleva el orden a aquello que es recibido; por lo que el sentido es: el Hijo, naciendo, recibe la Deidad; esto es, mediante el nacimiento recibió la Divinidad. Y lo mismo sucede en la procesión del Espíritu Santo. Pero estas explicaciones han sido expuestas con más amplitud anteriormente, en la distinción 10, cuestión única, artículo 1.

RESPUESTAS

1. No del mismo modo formalmente, según la razón, el Espíritu Santo es Dios y don; pero tiene ambas cosas a través de la misma emanación; puesto que, de la misma manera que el Hijo no tiene nada, a no ser lo que recibió al nacer, así también el Espíritu Santo nada tiene, a no ser lo que recibió al proceder.

2. La esencia divina no recibió un nuevo ser en el Espíritu Santo mediante la procesión, puesto que el ser de las tres personas es único e idéntico; por eso, no procede ni esencialmente, ni accidentalmente; ni tampoco es consecuencia de la procesión; pero que el Espíritu Santo tenga la Deidad, le compete por su procesión.

ARTÍCULO 5
Si el Espíritu Santo puede ser llamado don nuestro

OBJECIONES

1. Parece que el Espíritu Santo puede llamarse don nuestro. En efecto, recibe el nombre de don en relación a la criatura. Ahora bien, a las determinaciones que implican relación con la criatura, se les puede añadir mío o nuestro, como Creador nuestro. Luego parece que el Espíritu Santo puede ser denominado nuestro.

2. "Santo" no elimina o quita nada a la razón de lo que se llama "Espíritu". Es así que se dice Espíritu nuestro, como Espíritu de Elías. Luego parece que se puede decir Espíritu Santo nuestro.

3. Como el Hijo conlleva una relación eterna, por la que es impuesto, así también el Padre. Es así que se dice Padre nuestro. Luego también puede decirse Hijo nuestro.

4. Todo lo que se nos da, es nuestro. Es así que el Hijo nos ha sido dado. Luego es Hijo nuestro.

5. En Dios se identifican la Deidad, Dios, la sabiduría, la bondad y todos los restantes atributos. Ahora bien, se dice Dios nuestro. Luego también Dios se puede decir sabiduría nuestra o esencia nuestra.

6. EN CONTRA, parece que no puede decirse Dios nuestro. En efecto, en los pronombres "nuestro" o "mío", está incluida una cierta referencia o relación del Creador a la criatura. Es así que Dios es un nombre absoluto y un nombre de naturaleza, como dice San Ambrosio (*De fide*, I, 1). Luego parece que no puede decirse "Dios nuestro".

SOLUCIÓN

Dios no puede tener una relación con nosotros, si no es a modo de principio. Ahora bien, al ser las causas cuatro, Él no es causa material nuestra; sino que se encuentra respecto a nosotros en razón de causa eficiente, de fin y de forma ejemplar, pero no en razón de forma inherente. Así pues, en los nombres divinos, se debe considerar que a todos aquellos nombres que conllevan la razón de principio como causa eficiente o fin, se les añaden dichos pronombres, como decimos: Creador nuestro y bien nuestro. Pero a los nombres que se expresan como forma inherente, no se les añaden dichos pronombres; y de esta índole son todos los nombres divinos significados en abstracto, los cuales significan todos a modo de forma, como esencia, bon-

dad y otros semejantes. Por lo que en ellos no puede hacerse esa adición. En efecto, yo no puedo decir que Dios sea esencia nuestra, o sustancia nuestra, o algo similar.

Sin embargo, en esos nombres se debe considerar un cierto orden. Porque algunos de estos nombres abstractos –como sabiduría, bondad y otros– conllevan la razón de principio eficiente y ejemplar cuando se les añaden dichos pronombres, por ejemplo, al decir en sentido causal que Dios es sabiduría nuestra, del mismo modo que se dice esperanza nuestra: ya que mediante su sabiduría se produce en nosotros la sabiduría modelada sobre su sabiduría, por la cual somos formalmente sabios.

Otros nombres no llevan consigo la razón de principio, a no ser quizá ejemplar, y a estos no hay costumbre de añadirles nada. En efecto, no hay costumbre de decir que Dios es esencia nuestra o sustancia nuestra. Sin embargo, a veces se produce también esa adición en tales nombres por referencia al principio ejemplar; como Dionisio (*De cael. hier.*, 4) dice: el ser de todas las cosas es el super-ser [*superesse*] de la Deidad; aunque locuciones de esta índole deben esclarecerse más que ampliarse.

RESPUESTAS

1. El don implica una cierta relación en acto, esto es, hacia aquél que da; y otra relación sólo aptitudinal –en cuanto que está en la naturaleza de su nombre–, esto es, hacia aquél a quien se da; y, por esto, siempre se puede decir don del donante, pero no lo es de aquél a quien se da, a no ser cuando se le ha dado en acto; y, por esto, se dice "lo dado nuestro" y no "nuestro don".

2. "Espíritu Santo" es una circunlocución hallada para indicar la persona del Espíritu Santo; ahora bien, Él, en cuanto que es persona subsistente, no conlleva relación de principio, sino más bien relación de aquél que es por el principio; por lo que no se puede decir "Espíritu Santo nuestro"; sin embargo, espíritu lleva consigo el carácter de principio, en cuanto que por el espíritu hay inspiración, por lo que puede decirse "Espíritu nuestro".

3. El Padre implica el carácter de principio, pero el Hijo no, sino más bien de aquello que es por el principio; y, por ello, no se puede decir Hijo nuestro, como se dice Padre nuestro; aunque, sin duda, tampoco se diga Padre nuestro, en cuanto que el nombre es impuesto por la paternidad eterna: en efecto, de esta manera, es Padre del único Hijo natural.

4. Aunque el Hijo nos ha sido dado, sin embargo, no nos ha sido dado en calidad de Hijo, sino como doctor o salvador; por eso se puede decir salva-

dor nuestro, pero no Hijo nuestro. Y si se objeta: es Hijo y es nuestro; luego es Hijo nuestro, está clara la falacia de accidente.

5. La sabiduría en abstracto significa aquello por lo que uno es formalmente sabio; y, debido a esto, por la razón expuesta no puede decirse propiamente que es sabiduría, a no ser del modo que se ha indicado en el cuerpo del artículo.

6. Dios, aunque signifique la esencia divina, en cuanto a aquello a lo que es impuesto el nombre, sin embargo, en cuanto aquello por lo que es impuesto, significa operación –como se ha dicho antes, de acuerdo con las palabras de Damasceno (*De fide*, I, 12, como antes, en la distinción 2 en la explicación del texto)–. Por eso se puede decir Dios nuestro. Sin embargo, de modo diverso puede decirse Dios de todos y Dios de los justos; en efecto, se dice "Dios de todos" por la relación de principio, esto es, en cuanto que es creador de todos; en cambio, se dice "Dios de los justos" especialmente, según la razón de fin que ellos alcanzan; y, por ello, se dice también que ese fin es poseído por ellos. En efecto, las otras cosas, aunque se ordenan a Él como a un fin, sin embargo, no lo consiguen sin más; sino sólo los justos, que se le unen mediante la gracia y la gloria; también se dice comúnmente el fin de todos o algo semejante; pero en términos absolutos se dice de los justos, puesto que es el Dios de estos porque lo tienen como heredad suya y mediante un determinado modo de posesión.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Mas esta relación no aparece en ese nombre". Parece que esto es falso: porque, como se dice don de la donación, así también se dice espíritu de la espiración. Se respone que en el nombre "espíritu" no está implicada la relación, a no ser accidentalmente por el modo de significar, en cuanto que se significa como término de la acción de alguien; pero en el nombre de "don" está implicada la relación, también en cuanto al significado, puesto que esta palabra: donar –de donde se toma el nombre de don–, pertenece más al género de la relación que al de la acción; ya que dar no es otra cosa que hacer de otro lo que es propio. También el nombre "espíritu" es impuesto para significar la sustancia en razón de una propiedad, esto es, de la sutileza –como se ha dicho antes en la distinción 10, cuestión única, artículo 4–, de ahí que llamemos espíritu también al aire y al alma; pero el nombre de don no es impuesto para significar la sustancia, sino para significar algo acerca de la sustancia, lo que acompaña a la donación; luego no se reduce al predicamento de la sustancia.

"En efecto, como dice San Hilario…, «Dios es de Dios, no por defección, ni por extensión, ni por derivación o separación»". En este pasaje, San Hilario descarta o excluye de las personas divinas tres modos de emanación que se encuentran en la diversidad de la sustancia. Uno es, cuando una cosa se genera de una realidad corrompida como el gusano en la carne putrefacta, o el aire por el agua; y esto lo señala cuando dice: "por defección". El segundo modo de emanación sucede cuando se produce de una realidad que permanece unida a ella, como la rama de un árbol; y señala esto cuando dice "por extensión". El tercero sucede cuando se produce una cosa de una realidad que permanece, pero que está separada de ella, como el río de la fuente, o de la roca; y significa esto cuando dice "por derivación o separación"; y, así también, el hombre procede del hombre; pero ninguno de estos modos conviene a las personas divinas.

"Sino que por la potencia de la naturaleza divina", no como generante, sino como principio de la generación a modo de forma: "el Hijo subsiste con su nacimiento", esto es, nace subsistente: "en esa misma naturaleza", no sólo específicamente –como sucede en las otras generaciones unívocas–, sino también numéricamente.

"El nacimiento de Dios" –dice–, "no puede no conservar la naturaleza de la que ha tomado origen". Esta frase ha sido explicada antes, en la distinción 5, cuando se hizo explicación del texto.

"No se trata de nuestro espíritu por el que existimos". Hay que tener presente que somos en el Espíritu Santo, no formalmente, sino eficientemente; pero, por el espíritu creado que es el alma, somos formalmente; ahora bien, por el Espíritu Santo somos santos eficiente y formalmente, en cuanto que, mediante la caridad que es modelada sobre el amor, que es el Espíritu Santo, somos santificados formalmente; y con esto el Espíritu Santo se une a nosotros.

"Tomaré de tu espíritu" (*Núm.*, 11, 17). En efecto, esto no se dice en el sentido de que la gracia de Moisés fuera disminuida en cuanto al estado del hábito, sino en cuanto al uso de la solicitud, después de haber sido puestos en su lugar también para ayudarlo. Y se dice que a estos se les confirió "de tu espíritu", no porque el Espíritu Santo sea divisible, o porque el hábito de la gracia pueda ser transferido de sujeto a sujeto, o pueda ser dividido; sino porque recibieron menor gracia que había tenido Moisés, no sólo para actos semejantes, sino también como difundida, partiendo de la gracia de Moisés, puesto que éste, suplicando, les obtuvo dicha gracia.

"Después, se pregunta si el Espíritu Santo se refiere a sí mismo". El Maestro resolverá esta cuestión en la distinción 30.

DISTINCIÓN 19

LA IGUALDAD DE LAS PERSONAS EN SU GRANDEZA

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

En tres aspectos hay que atender principalmente la igualdad de las Personas: en la eternidad, en la grandeza y en la potencia: tres aspectos que en Dios son una esencia simple. De la eternidad se habló en la distinción 8, de la potencia se hablará en la 20, y ahora se habla de la grandeza.

1. La grandeza, en cuanto una Persona está en otra.
–El Padre no es mayor que el Hijo, ni mayor que el Espíritu Santo: porque toda la esencia que hay en uno está en otro, y la que hay en las tres Personas está en una.
–Por eso se dice que el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre, debido a la unidad natural, por la que una sustancia es de las tres Personas.

2. La grandeza, en cuanto se eliminan los aspectos que hacen la desigualdad.
–El Maestro elimina de las Personas los modos de desigualdad: porque una Persona no es *parte* de la esencia divina o de toda la Trinidad; ni la esencia divina se refiere a las Personas como el *género* a las especies, o la especie a los individuos; ni como *materia* de ellas –como si del oro se hicieren tres estatuas, se diría que todas son un solo oro–; como tampoco se diría que son de una misma esencia como de una *semejanza*.
–No se comportan como partes: porque Dios y la Trinidad es sumamente simple, y sumamente uno, luego no consta de partes.
–No es género o especie: porque de otro modo las tres Personas se dirían tres dioses, como tres especies de animales se dirían tres animales; y tres individuos de hombre, tres hombres.
–No se comporta como materia: porque de otro modo, al igual que hay más oro en las tres estatuas que en una sola, así habría más deidad en las tres Personas que en una sola.
–Elimina también la razón de semejanza: porque de otro modo, al igual que tres hombres semejantes son más que uno, así tres Personas serían más Dios que una sola.
Objeción: la sustancia es lo común, las hipóstasis lo particular; además las hipóstasis no difieren por naturaleza, sino numéricamente.
Respuesta: no se toma ahí lo universal y lo particular en Dios como en las naturalezas creadas, sino a modo de semejanza. Y la semejanza está en que al igual que la naturaleza se predica comúnmente de los individuos, pero no un individuo de otro, así la naturaleza divina se predica comúnmente de todas las Personas, no una Persona de otra; sin embargo, en Dios no se multiplica la naturaleza como en las cosas creadas. Mas se dice que las personas difieren numéricamente, porque se distinguen por las propiedades, no por las naturalezas.

3. La grandeza, atendiendo a que cada una de las Personas es verdaderamente lo mismo.
–Una persona no tiene más de la verdad, ni es más verdadera que otra o que todas. Son igualmente grandes y son en igualdad.
–Dios puede decirse trino debido a las tres Personas, pero no triple: porque es la suma unidad e igualdad, mientras que la triplicidad se opone a la unidad y a la simplicidad.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Aquí se trata de la igualdad de las tres personas.– Después de habernos adentrado, de acuerdo con nuestra escasa capacidad, en la coeternidad de las tres personas, nos queda por hablar algo sobre la igualdad de las mismas. Pues la fe católica (*Symbolum Quicumque*) afirma tanto que las tres personas son coeternas, como que son coiguales. En efecto, el Hijo es igual en todo al Padre, y el Espíritu Santo al Padre y al Hijo. Como dice San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (1, 4), al explicar brevemente cómo se entiende la igualdad, enseña lo siguiente: "Ninguno de estos precede a otro en la eternidad, ni lo rebasa en grandeza, ni lo supera en poder, porque el Padre no es anterior o mayor que el Hijo ni que el Espíritu Santo, en lo referente a la unidad de la naturaleza divina; ni el Hijo lo es respecto al Espíritu Santo. Sin duda, que el Hijo nace de la naturaleza del Padre, es cosa eterna y sin inicio; y el hecho de que el Espíritu Santo procede de la naturaleza del Padre y del Hijo, es también algo eterno y sin inicio. Por esto, rectamente decimos y creemos que los tres son un solo Dios: porque, verdaderamente, una es la eternidad de las tres personas, una sola su inmensidad y una sola, por naturaleza, su divinidad". He aquí que brevemente San Agustín señaló en qué consiste la igualdad de las tres personas: porque una no supera a la otra ni en eternidad, ni en grandeza, ni en poder.

La eternidad, la grandeza y la potencia en Dios son una sola cosa, aunque sean puestas como diversas.– Aunque estas cosas sean enumeradas en Dios como diversas, sin embargo, son una sola e idéntica cosa, esto es, la esencia divina simple e inmutable.

La grandeza es esencia de Dios.– De ahí que San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (1, 1) diga: "No es grande para una cosa y es Dios para otra, sino que es grande porque es Dios: dado que para Él es la misma cosa ser grande y ser Dios. Su esencia y su poder se identifican, y lo mismo su esencia y su grandeza". Así pues, el Padre y el Hijo son simultáneamente una única esencia y una única grandeza.

La potencia de Dios es Dios.– Así también, la potencia de Dios es la esencia divina. De ahí que San Agustín, en el libro VII de las *Confesiones* (4, 6) diga: "La voluntad y el poder de Dios son Dios mismo".

La eternidad de Dios es Dios.– La eternidad de Dios también es la esencia divina. Esto lo muestra San Agustín, al comentar el pasaje del *Salmo* (101, 25): "Tus años de generación en generación", diciendo (*Enn. in Psal. 101*, 25, serm. 2, 10-12): "Hay una generación de las generaciones que no pasa, reunión de todas las generaciones, esto es, los santos. En ella estarán los años de Dios, que no pasan, esto es, la eternidad de Dios. En efecto, sus años no son distintos de Él mismo, sino que los años de Dios son la

eternidad de Dios; y la eternidad es, en verdad, la misma sustancia de Dios y no tiene nada mudable".

Creemos, pues, firmemente, que son una y la misma cosa la esencia divina, la eternidad de Dios, el poder y la grandeza; y sin embargo, la Escritura acostumbra a poner estas cosas y otras semejantes como distintas. Con estas palabras San Agustín ha resumido brevemente la igualdad de las personas: "Porque uno no supera al otro ni por la eternidad, ni por la grandeza, ni por el poder" (San Agustín, *De fide ad P.*, 1, 4).

Sobre la eternidad, se remite a lo anteriormente dicho.– Ahora bien, en lo que respecta a la eternidad, ninguna de las tres personas supera a las otras, lo cual ha sido demostrado antes (distinción 9) donde se ha aludido a la coeternidad de las tres personas.

Aquí se trata de la grandeza, o sea, de que una de las personas no supera a la otra.– Ahora bien, queda por mostrar que uno no supera a otro en grandeza o en poder; y en primer lugar examinaremos la grandeza.

Una persona no es más grande que otra, ni dos más grandes que una, ni tres o dos más grandes que una.– Es preciso saber, pues, que el Padre no es más grande que el Hijo, ni el Padre y el Hijo son más grandes que el Espíritu Santo, ni dos personas conjuntamente son algo más grande que una, ni tres conjuntamente son una cosa más grande que dos; ni la esencia es más grande en tres que en dos, ni en dos más que en una. Porque todo está en cada una (San Agustín, *De Trin.*, VI, 10, 12). De ahí que Juan Damasceno (*De fide*, III, 6) diga: "Confesamos que toda la naturaleza de la divinidad se encuentra perfectamente en cada una de sus hipóstasis (o sea, de las personas): toda en el Padre, toda en el Hijo, toda en el Espíritu Santo. Así pues, es perfecto Dios el Padre, perfecto Dios el Hijo, perfecto Dios el Espíritu Santo".

De qué modo se dice que Dios Padre es en el Hijo, y el Hijo en el Padre, y el Espíritu Santo en ambos, y cada uno en cada uno de los otros.– Por esto, se dice que el Padre es en el Hijo, y el Hijo es en el Padre, y el Espíritu Santo es en ambos, y cada uno en cada uno de los demás. De ahí que San Agustín en el libro *De fide ad Petrum* (1, 4) diga: "Por unidad natural todo el Padre es en el Hijo y en el Espíritu Santo; y todo el Espíritu Santo es en el Padre y en el Hijo. Ninguno de ellos es fuera del otro, por la unidad de la naturaleza divina". He aquí que muestra de un cierto modo (pues un tan gran misterio no puede ser plenamente comprendido por el hombre) en qué sentido se dice que cada una de las personas está toda en las otras.

De ahí que también San Hilario, indagando profundamente estas cosas, diga (*De Trin.*, III, 1): "Se muestra oscura a muchos la palabra del Señor cuando dice (*Jn.*, 14, 10-11): «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí»: y no en vano; pues la naturaleza de

la inteligencia humana no comprende la razón de estas palabras, ni la comparación con la realidad humana podrá ofrecer un ejemplo adecuado a la realidad divina. Pero lo que no es comprensible al hombre es posible para Dios. Es preciso, pues, conocer y entender la expresión: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí»; pero eso sería posible si tuviésemos la capacidad de conocer la verdad tal como es, de modo que la razón fundada en la autoridad divina explicara aquello que según las leyes de la naturaleza parece imposible de explicar". "Así pues, que el Padre esté en el Hijo y que el Hijo esté en el Padre, es la perfecta plenitud de la divinidad en ambos" (San Hilario, *De Trin*., III, 23). "Porque la plenitud de la divinidad está en el Hijo; lo que está en el Padre está también en el Hijo; lo que está en el ingénito, está también en el engendrado, uno por el otro, y ambos una sola cosa" (*ibid*., 4); o sea, "éste que está, no tiene nada que no se encuentre también en aquél por el que es" (*ibid*., 23). "No dos una sola persona, sino uno en el otro, puesto que ninguna otra cosa hay en ambos" (*ibid*., 4); "de modo que ambos son, según nuestra fe, una sola cosa, pero no una sola persona. No confesamos que ambos son la misma persona, ni que son distintos: puesto que el nacimiento no permite que ni Dios nacido de Dios sea la misma persona, ni que sea distinto" (*ibid*., I, 17). "Confesamos que tanto la semejanza de la potencia, como la plenitud de la Deidad se identifican en ambos, puesto que la Verdad dice (*Jn.*, 14, 10-11): «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí». Pues el Hijo ha recibido todo del Padre" (San Hilario, *De Trin*., III, 25); "Pues, si ha recibido una parte de quien lo ha engendrado, ni el uno ni el otro serían perfectos; en efecto, algo le faltaría a aquél de quien ha salido; y aquél que se ha constituido de una parte, no tendría la plenitud. Luego ni el uno ni el otro sería perfecto, si quien ha engendrado pierde su plenitud, y el que ha nacido no la consigue" (*ibid*., III, 8).

"Por consiguiente, confesamos que el Hijo está en el Padre, y el Padre en el Hijo, y Dios en Dios –como San Hilario, en el libro VII *De Trinitate* (39) dice–; y esto sucede no mediante la unión de dos seres de géneros afines, ni mediante una naturaleza injertada en una sustancia más capaz; sino mediante la semejanza de una naturaleza unida, mediante el nacimiento de una naturaleza viviente que viene de una naturaleza viviente: pero la realidad de las dos no difiere, ni el nacimiento produce alteración alguna, ni de Dios nace otra cosa que no sea Dios, ni nada nuevo, nada ajeno, nada separable hay en ellos". Con estas palabras –en cuanto lo permite la debilidad humana–, puede comprenderse en qué sentido Cristo ha dicho que Él está en el Padre y el Padre está en Él.

En el mismo sentido también se entiende que el Espíritu Santo está en ambos, y cada una de las personas en cada una, esto es: porque, en cada una hay la misma plenitud de la divinidad y está unida la semejanza de la naturaleza, ya que no hay una naturaleza divina mayor en alguna de estas personas; sino que estas tres personas son de una sola y no diferente naturaleza. Por eso en el texto se dice que una está en la otra.

De ahí que también San Ambrosio (i.e. Ambrosiaster, *In 2 Cor*., 5, 19), al explicar el sentido de aquellas palabras de la *Epístola 2 a los Corintios*, diga: "Se entiende que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre, porque una sola es la sustancia de ellos. Hay unidad allí donde no hay diversidad alguna". He aquí que, con el testimonio de tres hom-

bres ilustres: San Agustín, San Hilario y San Ambrosio, que están de acuerdo sobre este punto, y con la revelación del Espíritu Santo que hablaba en ellos, se muestra la verdad a los que quieran creer piadosamente; pero cuando se dice que el Padre está en el Hijo, y el Hijo en el Padre y el Espíritu Santo en ambos, se debe tomar esto "como en un espejo y como en enigma" (1 *Cor.*, 13, 12).

Vuelve al tema que había iniciado, esto es, a mostrar que uno no supera al otro en grandeza.– Ahora volvamos ya a lo que nos habíamos propuesto y retomemos el tema iniciado, mostrando que ninguna de las tres personas supera a la otra en grandeza, porque ninguna es mayor que las otras, ni dos son algo más grandes que una, ni las tres son una cosa mayor que dos, "ni hay mayor Dios que cada una de ellas, porque cada una es perfecta, y nada hay con lo que pueda incrementarse su perfección" (San Agustín, *De Trin.*, VI, 8, 9).

Ninguna de las tres personas es parte en la Trinidad.– Ninguna de las tres personas es parte de Dios o de la esencia divina; puesto que cada una de ellas es verdadera y plenamente Dios, y total y plenamente la esencia divina; y, por esto, ninguna de ellas es parte en la Trinidad.

San Agustín expone y responde a lo que sostenía el hereje.– De ahí que San Agustín, en el libro II de *Contra Maximinum haereticum* (10, 1), se exprese en estos términos: "Piensas que Dios Padre, juntamente con el Hijo y el Espíritu Santo, no pueden ser un solo Dios. Pues temes que el Padre sea parte de un solo Dios que constaría de tres. No lo temas: ninguna división de partes se produce en la unidad de la Deidad. Un solo Dios es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, esto es: la mismísima Trinidad es un solo Dios". "Luego –dices– Dios Padre es parte de Dios. De ninguna de las maneras. Pues las personas son tres: el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo; y estos tres, al ser de una sola sustancia, son una sola cosa, son sumamente una sola cosa; en ellos no hay diversidad alguna de naturalezas, no hay diversidad alguna de voluntades. Pues si fueran una sola cosa por naturaleza, y no lo fueran por consentimiento [*consensione*], no serían sumamente una sola cosa. Ahora bien, si fueran dispares por naturaleza, no serían una sola cosa. Por consiguiente, estos tres, que son una sola cosa por la inefable unión de la Deidad, en la que inefablemente están unidos, son un solo Dios. Como quiera que cada uno solo está en los tres, no puede ser parte de la Trinidad. Por lo tanto, en la Trinidad, que es Dios, no sólo el Padre es Dios, sino que también el Hijo es Dios y el Espíritu Santo es Dios; y, simultáneamente, estos tres son un solo Dios. Ni la tercera parte de esta Trinidad es uno; ni dos son algo mayor que uno; ni todos son una cosa más grande que uno, puesto que la grandeza es espiritual no corporal. «Quien pueda entender que entienda» (*Mt.*, 19, 12); el que no sea capaz de entender, que crea y que rece para entender lo que cree. Verdad es lo que se dice por el Profeta (*Is.*, 7, 9): «A no ser que creáis, no

entenderéis»" (San Agustín, *Contra Max*., II, 10, 2). Con estas palabras, San Agustín muestra claramente la no diferencia de la grandeza de las tres personas.

Argumento de San Agustín contra el hereje, mostrando que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo no son partes en la Trinidad.– Así mismo, en el mismo libro (San Agustín, *ibid*., 3): "Por supuesto, tú, siempre has dicho que el único Dios no está compuesto de partes; y quieres que esta afirmación sea aplicada solamente al Padre. Él –dices–, es una virtud ingénita, simple. Y, sin embargo, parece que tú recuerdas muchas cosas en esta simple virtud, cuando dices: Dios ha engendrado a Dios, el bueno al bueno, el sabio al sabio, el clemente al clemente, el poderoso al poderoso. Por consiguiente, ¿acaso la bondad y la sabiduría, la clemencia y la potencia son partes de la única virtud que has dicho que era simple? Si dices: son partes, entonces la virtud simple consta de partes. Y esa virtud simple, de acuerdo con tu definición, es el único Dios. Luego afirmas que Dios es compuesto de partes. No lo afirmo –dices–. Luego no son partes. Por lo tanto, si en la sola persona del Padre también encuentras aquellas cosas que parece que son muchas, y no encuentras partes, porque es una virtud simple, ¡con cuánta más razón el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo serán un solo Dios por su indivisa Deidad; y, por la propiedad de cada uno, serán tres personas; y, debido a la perfección de cada una, no serán partes del único Dios! Es virtud el Padre, es virtud el Hijo, es virtud el Espíritu Santo. Dices que esto es verdad. Pero, cuando no quieres que la virtud engendrada de la virtud y que la virtud procedente de la virtud no tengan la misma naturaleza, dices que eso es falso, y lo dices contra la fe recta y católica". En estas palabras se enseña claramente que las tres personas no son partes de Dios o de la esencia divina; y ninguna de ellas se debe decir que es parte de la Trinidad, ni que una es mayor que las otras.

Cuando decimos que las tres personas son una sola esencia, no lo predicamos como se predica un género de especies, ni como una especie de individuos, puesto que la esencia no es un género, ni la persona una especie; o la esencia una especie y la persona un individuo.– Hay que añadir que la igualdad de las tres personas es tanta, y la grandeza de ellas es tan igual que, cuando decimos que las tres personas son una sola esencia o sustancia, no lo predicamos como se predica el género de las especies o la especie de los individuos. En efecto, la esencia divina no es un género, ni las tres personas son especies; ni la esencia divina es una especie, ni las tres personas son individuos.

Primero se prueba que aquello no se dice como el género de las especies.– San Agustín, en el libro VII *De Trinitate* (6, 11), lo demuestra claramente con razones probadas e irrefutables, escribiendo así: "Si la esencia es el género, y la persona la especie –como piensan algunos–, conviene admitir tres sustancias, como se admiten tres personas; al igual que si el animal es el género, y el caballo la especie, se habla de tres caballos, y, de modo semejante, de tres animales. En efecto, allí no se dice la especie en plural y el

género en singular; como si se dijese: los tres caballos son un único animal; pero como se dice que son tres caballos con el nombre de la especie, así también se dice que son tres animales con el nombre del género". Por consiguiente, dado que confesamos que las tres personas son una sola esencia, no tres esencias (mientras que se dice que tres caballos son tres animales, no uno), está claro que con el nombre de esencia no se indica el género, ni con el nombre de persona la especie.

Aquí prueba que la esencia no se dice como la especie de los individuos.– "Pero si dicen que el nombre de persona no indica la especie sino el individuo singular, y con el nombre de esencia se entiende la especie, de modo que la persona no es equivalente a la palabra «hombre», común a todos los hombres, sino que concreta un «hombre singular», como, por ejemplo, Abraham, Isaac y Jacob, o algún otro que pueda ser señalado incluso con el dedo, aún en este sentido la misma argumentación los refutaría. En efecto, de la misma manera que se dice que Abraham, Isaac y Jacob son tres individuos, así también hablamos de tres hombres y de tres animales. Por consiguiente, ¿por qué, el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo –si hablamos de acuerdo con el concepto de género, especie y de individuo–, no son tres esencias, como se dice que son tres personas?" (San Agustín, *ibid*.).

Aquí prueba lo mismo que antes pero de modo distinto.– San Agustín prueba de otro modo que la esencia divina no es un género, ni las personas son especies; o que la esencia no es una especie, ni las personas son individuos. "Una sola esencia –dice– no tiene especies, como un solo animal no las tiene. En consecuencia, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo no pueden ser tres especies de una misma esencia. Por lo tanto, la esencia divina no es un género. Pero tampoco la especie es la esencia divina, ni las personas son los individuos, como hombre es la especie y Abraham, Isaac y Jacob son los individuos. En efecto, si la esencia es la especie, como lo es el ser hombre en general, de la misma manera que no se dice que Abraham, Isaac y Jacob son un solo hombre, así tampoco se dirá que una sola esencia constituye las tres personas. Así pues, no decimos estas cosas según el género y la especie" (*De Trin.*, VII, 6, 11).

No se dice que las tres personas son una sola esencia según la causa material.– Hay que hacer notar también que, como enseña San Agustín en el mismo pasaje anterior, la esencia divina no es la materia de las tres personas: "como si se dijese que las tres personas son una sola esencia, según una misma materia común, tal y como, si se hicieran tres estatuas del mismo oro, diríamos que las tres estatuas son un único oro. Sin embargo, no decimos que la Trinidad, esto es, que las tres personas son una sola esencia y un solo Dios, como si fueran tres cosas que subsisten de una sola materia. En efecto, en las tres estatuas iguales hay más oro en las tres que en cada una, y menos oro en una que en dos; en la Trinidad de ningún modo sucede así" (San Agustín, *ibid*.). Por consi-

guiente, no decimos, pues, atendiendo a la causa material, que las tres personas son una sola sustancia o esencia como se dice que las tres estatuas son un solo oro.

Ni se dice que las tres personas son una sola esencia, como se dice que tres hombres son una sola naturaleza, o de una sola naturaleza.– Aquí también hay que añadir que no decimos que las tres personas son una sola esencia (como dice San Agustín en la misma obra), o de una sola esencia "de la misma manera que decimos que tres hombres del mismo sexo, o de la misma constitución física, o del mismo ánimo son una sola naturaleza o de una sola naturaleza. En efecto, en estas realidades no hay tanto un solo hombre cuanto tres hombres simultáneamente; y dos hombres son algo más que un solo hombre, como dijimos que sucedía también en las estatuas. Pero en Dios no sucede así. En efecto, el Padre y el Hijo juntos no son una esencia mayor que el Padre solo o el Hijo solo; sino que las tres personas son iguales a cada una" (*De Trin.*, VII, 6, 11).

De lo expuesto, está claro que no se dice que las tres personas son la esencia divina, ni según la causa material, como las tres estatuas son un solo oro; ni según la semejanza de complexión, como tres hombres son de una misma naturaleza; ni como el género se predica de las especies, o como la especie se predica de los individuos, esto es, el continente de los contenidos, y lo que es mayor de lo menor.

Cosas que parecen contrarias a cuanto se ha dicho.– Parece que a las cosas expuestas son contrarios los escritos que algunos tratadistas católicos de la Sagrada Escritura nos transmitieron en sus obras, en las que parecen significar que la esencia divina es algo común y universal, como la especie; y las tres personas son tres cosas particulares, esto es, tres individuos numéricamente diferentes. Por lo que Juan Damasceno, grande entre los doctores griegos, en el libro que escribió sobre la Trinidad, y que el Papa Eugenio hizo que lo tradujeran, dice (*De fide*, III, 6): "Las cosas comunes y universales son predicadas de las cosas particulares sometidas o sujetas a ellas. Luego lo común es la sustancia, y lo particular es la hipóstasis, esto es, la persona. Ahora bien, se dice particular, no porque tenga parte de la naturaleza, sino que se dice particular por el número, como el átomo, esto es, el individuo. En efecto, se dice que las hipóstasis se diferencian numéricamente, y no por naturaleza". Del mismo modo, en el mismo libro (*ibid*., 4): "La sustancia indica la especie que es común y que abarca lo que es específicamente semejante, esto es, las hipóstasis o personas, como por ejemplo, Dios, hombre, etc.; en cambio, las hipóstasis indican el individuo, esto es, el Padre, el Hijo, el Espíritu Santo, Pedro, Pablo" y semejantes. Aquí dice claramente que la sustancia es lo universal, y la hipóstasis lo particular: y que Dios es especie, como el hombre; y que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son individuos, como Pedro y Pablo, puesto que también se diferencian numéricamente. Y es evidente que estas cosas son contrarias a la opinión expuesta de San Agustín y lo son totalmente. ¿Qué diremos a esto?

Se dice que han de ser mantenidas las palabras de San Agustín.– Evidentemente podemos y debemos decir que aquellas afirmaciones que San Agustín nos transmitió anteriormente, han de ser mantenidas sin duda alguna.

Muestra que pueden entenderse correctamente las cosas que dice Juan Damasceno y de qué modo.– Las cosas que aquí se dicen, aunque aparentemente parece que indican algo contrario a la fe, sin embargo, pueden entenderse rectamente [que la sustancia de Dios es especie o lo universal y las personas son individuos] y exigen que tanto el lector como el intérprete sean piadosos. Pero en la explicación de tales palabras, yo, guardando silencio, preferiría escuchar a otros, más que proporcionar hablando una ocasión de crítica a los malvados.

En qué sentido se ha dicho que la sustancia de Dios es especie o universal y las personas individuos.– Dice: "la sustancia es lo común y la hipóstasis es lo particular"; me parece que, cuando afirma estas cosas de Dios, no las toma como son usadas en las disciplinas filosóficas, sino que habló a semejanza de las cosas que son expresadas por los filósofos; y, de la misma manera que allí lo común o universal es lo que se predica de varios, y lo particular o el individuo lo que se predica de uno solo, así también, aquí, esta esencia divina es llamada universal, porque se predica de todas las personas simultáneamente y de cada una de ellas por separado. En cambio, lo particular es cada una de las personas, porque ni se predica de otros comúnmente, ni de alguna de las otras singularmente. Por consiguiente, debido a la semejanza de la predicación, afirmó Juan Damasceno que la sustancia de Dios es universal y las personas son particulares o individuales. Y por ese mismo motivo, también afirmó que la esencia divina es "la especie común y que abarcaba las personas semejantes en la especie", puesto que, de la misma manera que la especie "hombre" se predica de sus individuos, como de Pedro, de Pablo y de otros, y no difieren en esta especie, sino que convienen en todo, así también Dios se predica de las tres personas, que no se diferencian en la divinidad, sino que convienen en todo. Por consiguiente, Juan Damasceno, al apreciar esta semejanza entre las realidades eternas y las realidades temporales, transfirió a las realidades eternas los nombres de universalidad y particularidad que convienen propiamente a las realidades temporales.

En cambio, San Agustín, al observar que la desemejanza era mayor que la semejanza entre las realidades dichas, apartó los nombres citados de la excelencia de la Trinidad.

En qué sentido afirmó que las personas se diferencian numéricamente.– Respecto a lo que Juan dice, que "las hipóstasis se diferencian numéricamente, y no por naturaleza", en cuanto a que "no difieren por naturaleza", lo dice con toda verdad y sin escrúpulo alguno. Pero hay que mantenerse atentos a cómo se entiende que las hipóstasis "se diferencian numéricamente". En efecto, se dice que algunas cosas se diferencian numéricamente de modos diversos.

De qué modos se dice que algunas cosas se diferencian numéricamente, y según qué modo puede convenir a las personas.– Se dice que ciertas cosas se diferencian numéricamente, cuando difieren de modo que esta cosa no es aquélla, ni es algo que es aquélla, o es una cosa que está en aquélla, tal cual se diferencian Sócrates y Platón y semejantes; y, según los filósofos, estas cosas, así denominadas, son los individuos o los particulares; y, de acuerdo con este modo, no puede decirse que las tres personas difieren en número. Se dice también que se diferencian numéricamente las cosas que, en la enumeración o en el cómputo, no se unen entre sí, sino que se distinguen unas de otras recíprocamente, como cuando al hablar de algunas realidades decimos, una, dos, tres; y, quizá, según este modo, Juan Damasceno afirmó que las hipóstasis, esto es, las personas, se diferencian en número. En efecto, podemos decir: el Padre es uno; y el Padre y el Hijo son dos; y el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo son tres. Y, de modo semejante: esta persona es una; ésta y aquélla son dos; ésta y aquélla y la otra son tres. Con todo, se dice de manera más convenientemente que las tres personas se distinguen unas de otras por sus propiedades. Pero de la distinción de las personas según sus propiedades se tratará más adelante (en la distinción 26).

Mas, ahora, volvamos al punto inicial, para que, repitiendo lo que se ha dicho, y "tratándolo una y otra vez, se haga más familiar" (San Agustín, *De Trin.*, VIII, 1).

Una persona no es más grande que otra; ni las tres personas a la vez son más grandes que una sola. Muestra esta afirmación con una razón católica.– Por consiguiente, hay que tener presente que "la igualdad en la Trinidad –como dice San Agustín en el libro VIII *De Trinitate* (1)–, es tan grande que no solamente el Padre no es mayor que el Hijo, sino que ni el Padre y el Hijo, a la vez, son algo mayor que el Espíritu Santo; o que cualquiera de las personas es algo menor que la Trinidad misma". Pero se debe demostrar de algún modo, que esto es así –si es que se puede hacer–. "Por consiguiente, en la medida que nos ayude el Creador mismo, vamos a intentar saber –dice San Agustín en el mismo libro–, de qué modo, en esta Trinidad, dos o tres personas no son algo mayor o más grande que una de ellas" (*ibid.*).

Se hace uso de una razón sutilísima para mostrar que es así.– "Lo que se dice que es grande, no es grande por un motivo diverso de aquél por el que es verdadero; puesto que en la Trinidad, la grandeza es la verdad y la verdad es la esencia. En ella no es, pues, más grande lo que no es más verdadero. Ahora bien, no es más verdadero el Padre y el Hijo juntos que el Padre solo o el Hijo solo. Por consiguiente, el uno y el otro a la vez no son una cosa más grande que cada uno de ellos. Y puesto que es igualmente verdadero también el Espíritu Santo, por ello, el Padre y el Hijo a la vez no son algo más grande que Él, puesto que no son más verdaderos" (San Agustín, *ibid.*, 1, 2).

Prueba lo mismo con otra razón.– Así mismo, “En la esencia de la verdad, ser verdadero es lo mismo que ser; y ser es lo mismo que ser grande. Luego ser grande es ser verdadero. Por consiguiente, lo que es igualmente verdadero es igualmente grande; y lo que allí no tiene más verdad, no tiene más grandeza. Ahora bien, no tiene más verdad lo que no es más verdadero. Además, una persona no es más verdadera que otra, ni dos personas son más verdaderas que una, ni tres simultáneamente más que cada una por separado. Luego una no tiene más verdad que otra, ni las tres juntas más que cada una. Así pues, de este modo, la propia Trinidad no es una cosa más grande que lo es cada una de las personas en ella, sino que es tan grande como cada una. En efecto, en la Trinidad no es mayor o más grande lo que no es más verdadero, allí donde la grandeza es la misma verdad” (San Agustín, *ibid.*). He aquí, de modo conveniente y con una razón católica, que se ha mostrado cómo no hay diferencia en la grandeza de las tres personas, ya que una no es más grande que otra; ni dos son una cosa mayor que una, ni las tres personas juntas son una cosa mayor que cada una por separado.

Dios no debe llamarse Triple, sino Trino.– Además, aunque Dios sea llamado Trino, sin embargo, no debe denominarse Triple: en efecto, no hay triplicidad allí donde la unidad es suma, y la igualdad es no diferente. De ahí que San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (7, 9), diga: “Por el hecho de que Dios sea Trinidad, no por ello ha de juzgarse triple; de otra manera, el Padre solo o el Hijo solo sería menor que el Padre y el Hijo simultáneamente”. “Así pues, dado que el Padre solo, o el Hijo solo o el Espíritu Santo solo son tan grandes, cuanto lo son juntos el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo, de ningún modo se debe decir que Dios es Triple. En efecto, el Padre juntamente con el Hijo y el Espíritu Santo no es un Dios mayor que cada uno de ellos: puesto que no es posible que su perfección crezca. Perfecto es el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y cada uno de ellos es un Dios perfecto; por eso debe denominarse Trino más bien que Triple” (*ibid*., 8, 9).

En las realidades corpóreas no sucede igual que en la Trinidad.– “En las realidades corpóreas, una realidad no es tan grande cuanto lo son tres a la vez, y dos realidades son más que una sola realidad; en cambio, en la Trinidad suma, una persona es tan grande cuanto lo son las tres a la vez, y dos son tan grandes, cuanto lo es una. Y, en sí, las personas son infinitas” (San Agustín, *ibid.*, 10, 12) ya que “su grandeza no tiene término” (*Sal.*, 144, 3). Y, con esto se aclara lo que anteriormente se afirmó: a saber, “de qué modo cada realidad se encuentra en cada una de las realidades, y todas en cada una y cada una en todas y todas en todas, y una sola realidad está en todas y una sola realidad es todo” (San Agustín, *ibid.*). He aquí que ya tienes mostrado suficientemente de qué modo, en la Trinidad, una persona no supera a otra en grandeza.

DIVISIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

El Maestro, después de haber tratado de las personas divinas en cuanto a su distinción mediante las relaciones eternas, aquí comienza a examinarlas en lo concerniente a su igualdad. Esta parte se divide en dos; en la primera muestra la igualdad de las personas; en la segunda plantea una duda que surge de ciertas locuciones que había utilizado en su prueba, en la distinción 21, en el pasaje que empieza: "Aquí surge una cuestión que lleva consigo el origen de las cuestiones planteadas anteriormente". La primera se subdivide en dos: en la primera muestra bajo qué aspecto se debe considerar la igualdad de las personas; en la segunda, muestra la igualdad de las personas de acuerdo con lo antes expuesto, en el pasaje que empieza: "Ahora bien, en lo que respecta a la eternidad, ninguna de las tres personas supera a las otras, lo cual ha sido demostrado antes". Sobre lo primero hace dos cosas: primero, muestra que la igualdad de las personas es considerada en cuanto a la eternidad, a la grandeza y a la potencia; después, muestra de qué modo estas tres cosas se relacionan entre sí, a saber, que realmente se identifican con la esencia divina, en el pasaje que empieza: "Aunque estas cosas sean enumeradas en Dios como diversas, sin embargo, son una sola e idéntica cosa".

"Ahora bien, en lo que respecta a la eternidad, ninguna de las tres personas supera a las otras, lo cual ha sido demostrado antes". Aquí muestra su propósito; y divide la exposición en tres partes: en la primera, de acuerdo con lo dicho, establece la igualdad de las personas en cuanto a la eternidad; en la segunda, muestra su igualdad en cuanto a la grandeza, en el texto que comienza: "Ahora bien, queda por mostrar que uno no supera a otro en grandeza o en poder", en la tercera parte muestra la igualdad en cuanto a la potencia, en el pasaje [de la distinción 20] que dice: "Ahora queda por explicar cómo una persona no supera a la otra en la potencia".

"Ahora bien, queda por mostrar que uno no supera a otro en grandeza o en poder". Aquí muestra la igualdad en la grandeza; después saca una conclusión, en el pasaje que empieza: "Además, aunque Dios sea llamado Trino, sin embargo, no debe denominarse Triple". La primera parte la divide en tres, de acuerdo con las tres vías por las que prueba la igual grandeza de las tres personas: primero, lo muestra por la mutua inhesión; después, por la remoción de las cosas que pueden producir la desigualdad, en el pasaje que empieza: "Ahora volvamos ya a lo que nos habíamos propuesto"; en tercer lugar lo prueba en razón de la simplicidad y verdad divinas, en el pasaje que empieza: "Por consiguiente, hay que tener presente que la igualdad en la Trinidad… es tan grande", etc. Sobre el primer punto hace tres cosas: primero, manifiesta el propósito; después, propone su intención, en el texto que empieza: "Es preciso saber, pues, que el Padre no es más grande que el Hijo"; en tercer lugar, expone el signo de la igualdad, allí donde dice: "Por esto, se dice que el Padre es en el Hijo, y el Hijo es en el Padre, y el Espíritu Santo es en ambos".

CUESTIÓN 1

Aquí se examinan dos apartados. En el primero, la igualdad. En el segundo examina aquellas cosas en las que se considera la igualdad. En el primer apartado se plantean dos cuestiones: 1. Si en Dios hay igualdad; 2. Si en Dios hay igualdad mutua.

ARTÍCULO 1
Si hay igualdad en Dios

(I q42 a1)

OBJECIONES

1. Parece que no hay igualdad en Dios. En efecto, como dice el Filósofo (*Metaphys*., V, 15), lo uno en la cantidad hace lo igual. Es así que en Dios no existe la cantidad, como antes (en la distinción 8) se expuso lo que dijo San Agustín (*De Trin*., V, 1), a saber, que Dios es grande sin cantidad. Luego parece que no hay igualdad en Él.

2. Todo lo que hay en Dios, en cuanto a lo absoluto, significa la sustancia divina. Ahora bien, es la identidad y no la igualdad la que es considerada conforme a la unidad de la sustancia. Luego parece que, por el hecho de que se prueba una única esencia en las tres personas, se prueba más la identidad que la igualdad.

3. La cualidad hace referencia a las cosas espirituales más que la cantidad, puesto que algunas especies de la cualidad, como la ciencia, la virtud y semejantes, se encuentran en las sustancias espirituales; sin embargo, no las especies de la cantidad, a no ser quizás el número, según el cual no se considera esta igualdad de las personas. Luego parece que estas conveniencias en las cosas esenciales han de llamarse semejanza más bien que igualdad, dado que según la cualidad existe la semejanza más bien que la igualdad.

4. Toda igualdad indica una cierta proporción y conmensuración. Es así que lo propio de los infinitos no es la conmensuración, ni la proporción. Luego parece que no existe la igualdad en las personas divinas, ya que son infinitas.

EN CONTRA, está lo que se dice en el Símbolo de San Atanasio: “Y todas las tres personas son, entre sí, coeternas y coiguales”.

SOLUCIÓN

Como dice el Filósofo (*loc. cit.*), la unidad en la sustancia hace lo idéntico, la unidad en la cantidad hace la igualdad, y la unidad en la cualidad hace lo semejante. Ahora bien, aunque en Dios no exista la cualidad o la cantidad según la razón común del género, sin embargo, hay en Él algunas especies de cualidad según sus propias razones, en cuanto a las diferencias constitutivas; y, de modo semejante, hay algunas especies de cantidad según lo que les es propio, como la grandeza y la duración; por eso, en razón de ellas, se habla en Dios de igualdad y de semejanza.

Ahora bien, de la misma manera que las cosas que son significadas a modo de cualidad, como la sabiduría y semejantes, no son distintas de la esencia realmente, sino sólo conceptualmente, así también la semejanza y la identidad en Dios se diferencian conceptualmente, pero no en la realidad; y de modo semejante sucede con la igualdad. De ahí deriva que la igualdad y la semejanza en las personas divinas se encuentra de modo diverso a como se encuentra en las otras cosas. En efecto, en las otras cosas iguales, la cantidad no es la misma según la esencia, sino sólo según la medida; y, semejantemente, la cualidad es la misma según la especie; porque, en ellas, una cosa es la cualidad y otra distinta es la esencia, la cual hace referencia al ser como al propio acto. Además, la cualidad y la cantidad no se dicen en relación al ser, sino que sólo indican la esencia de un determinado género. Por lo tanto, se puede decir que hay una sola cantidad allí donde no hay un único ser; pero no puede decirse que hay una sola esencia absolutamente, a no ser donde hay un solo ser; y esto se verifica allí donde hay una sola esencia numéricamente. De esto se deriva que, para la razón de igualdad, no se requiere la unidad numérica; mas para la identidad se exige la unidad numérica. En cambio, en las personas divinas, se identifican la grandeza y la sabiduría con la esencia; por lo cual, la igualdad y la semejanza de las personas divinas son consideradas según una sabiduría y una grandeza numéricamente idénticas.

RESPUESTAS

1. La igualdad no es causada por la unidad en la cantidad solamente conforme a la común razón de cantidad, sino también conforme a la razón de una cierta especie de cantidad. En efecto, para el concepto de igualdad es suficiente que haya unidad numérica o también temporal. Y así, como en Dios hay razón de algunas especies de cantidad, puede haber en Él igualdad en sentido propio. Ahora bien, dado que lo que se encuentra en muchos

conviene a estos en cuanto les es común y no en cuanto les es propio, por ello puede decirse mejor, que la igualdad se sigue de la razón de cantidad en común, que consiste en una cierta divisibilidad; por lo cual, la razón de la cantidad se encuentra propiamente en aquellas cosas que se dividen en mismas; y así, no conviene a Dios. En cierto modo, también se encuentra en aquellas cosas cuya división es considerada según lo que es extrínseco, como se dice que la virtud es divisible al tener razón de cantidad, tanto por el concepto, como por la división de los actos y de los objetos. Esta razón de cantidad, esto es, la virtual, conviene a Dios; y, consecuentemente, la igualdad.

2. Por la razón ya dada en la distinción 9, está claro que la identidad establece la unidad en la esencia numéricamente; y, puesto que en las realidades creadas, por cuya consideración imponemos los nombres –incluso aquéllos que son predicados de Dios–, la unidad de la esencia solamente se produce en el mismo supuesto, por este motivo la identidad no implica ninguna distinción en el supuesto, sino que más bien implica unidad. Por lo que el Hijo no puede identificarse con el Padre, hablando en el género masculino, sino sólo en el género neutro, de modo que la unidad se refiere a la esencia.

Pero la igualdad y la semejanza que implican la unidad de cantidad o de cualidad –pero no según la esencia o el ser–, en aquello que significan no implican la unidad de cantidad o de cualidad numéricamente, sino que es suficiente que sean de la misma especie. Ahora bien, esta unidad está en supuestos diversos; y, por ello, la igualdad y la semejanza juntamente con la unidad conllevan distinción; y debido a esto decimos que el Hijo es semejante o igual al Padre, pero no decimos que sea el mismo. Y de ahí proviene que el Maestro hablara más bien de la igualdad que de la identidad en la distinción 9, ya que en la identidad está implicada sólo la unidad de la esencia. Y tampoco corresponde a las personas divinas, según cualquier modalidad, esto es: les conviene según el género masculino; pero en la igualdad están implicadas tanto la unidad de la esencia según el modo de cantidad significada, como la distinción de las personas.

3. Aunque en la semejanza se implican semejantemente ambas cosas –como se evidencia en las palabras de San Hilario señaladas en la distinción 2–, estableciendo que uno no tiene semejanza consigo mismo, sin embargo, la igualdad añade algo a la semejanza e, incluso, la incluye, cuando se habla de las personas divinas. Pues en Dios solamente existe la cantidad virtual, la cual se funda en la cualidad; y por eso, en la unidad de tal cantidad se pone la unidad de la cualidad y se elimina el exceso de intensidad, como es claro; puesto que todas las cosas que son iguales en el color, son semejantes, pero no es siempre verdad lo contrario.

4. La igualdad es una especie de proporción, pues la igualdad es la proporción de algunas cosas que tienen una sola cantidad. Así pues, afirmo de la igualdad, como de las otras cosas: que se predica de Dios en cuanto a la razón de diferencia, la cual consiste en tener una cantidad, y no en cuanto a la razón de género, que consiste en la medida de la cantidad. Por eso afirmo también que de ningún modo la grandeza divina es mensurable o mensurada, ni por otro, ni por sí misma. Primero, porque la medida establece un término; pero la grandeza divina no tiene término, ni dentro de ella, ni fuera; y por ello se dice que es infinita: sin duda, no por extensión privativa, sino por negación del término. Segundo, porque la medida no es propia de una sola cantidad respecto a sí misma, sino de dos cantidades; y ninguna otra grandeza o magnitud puede igualársele. A su vez, el Padre y el Hijo no tienen grandezas distintas, sino una única e idéntica, según la cual se dice que son iguales; y, así, con la grandeza divina no se mide nada que sea diverso de ella. Tercero, porque, de la misma manera que todo movimiento se reduce a un motor que no es movido ni por sí mismo, ni por otro, así también toda medida se reduce a una primera realidad, que, de ningún modo, es mensurada, sino que es la medida de todas las cosas; y esta primera realidad es Dios, como dice el Comentador (*Metaphys*., X, texto 17).

ARTÍCULO 2
Si la igualdad es mutua en Dios

OBJECIONES

1. Parece que no hay en Dios una igualdad recíproca. En efecto, Dionisio (*De div. nom.*, 10) dice que en la causa y en los causados no captamos la conversión de la semejanza y de la igualdad. Ahora bien, si es verdad que en las personas divinas no hay causa y causado, sin embargo, sí hay en ellas principio y lo que procede del principio. Luego parece que el Hijo, que procede del Padre como del principio, es semejante e igual al Padre, pero no viceversa.

2. Toda cosa es igual a aquello que no es mayor que ella; y una cosa no es igual a aquello que es menor que ella. Ahora bien, antes, en la distinción 16, se recogió lo que dice San Hilario: “El Hijo no es menor que el Padre, y, sin embargo, el Padre es mayor que el Hijo”. Luego el Hijo es igual al Padre, pero no a la inversa.

3. Al no ser nada igual a sí mismo, todo lo que se dice que es igual presupone [*praesupponit*] algo a lo que se diga que es igual. Es así que el Hijo, según el orden de la naturaleza, presupone al Padre, pero el Padre no presupone nada. Luego parece que el Hijo es igual al Padre y no viceversa.

EN CONTRA, está lo que se dice en el símbolo: "Las tres personas son, entre sí, coeternas y coiguales". Luego en ellas la igualdad es mutua.

SOLUCIÓN

Que una cosa sea igual a otra es lo mismo que tener la cantidad de aquélla, pues la igualdad se funda en la unidad de la cantidad; y ser semejante es lo mismo que tener la cualidad de aquélla. Ahora bien, se llama cualidad de una cosa a aquello que esa cosa posee propia y plenamente. Ahora bien, ocurre algunas veces que la cualidad es perfecta en ambas cosas, por lo que puede ser llamada cualidad de la una y de la otra; y, según esto, se puede decir que una cosa es semejante a la otra. En cambio, otras veces una cualidad está propia y plenamente en una cosa y en la otra hay solamente una cierta imitación suya, según una determinada participación; en tal caso, la cualidad no se dice de ambas cosas, sino solamente de aquélla que la posee plenamente. Y entonces, la cosa que no la posee plenamente se dirá que es semejante a la que la posee plenamente, pero no a la inversa; como si decimos que un cuadro es semejante al hombre, y no a la inversa. Pues hablando con propiedad, no se dice que el hombre es semejante al cuadro.

Además, *asemejarse* añade al hecho de ser semejante un cierto movimiento y acceso a la unidad de la cualidad; y de modo similar sucede con *adecuarse* respecto a la cantidad. Ahora bien, en las personas divinas no hay movimiento alguno, sino que en vez del movimiento hay en ellas una recepción, en la medida en que se dice que una persona recibe de otra; por lo tanto, no puede haber asimilación o adecuación, a no ser bajo el aspecto de recepción.

Por consiguiente, afirmo que, al existir plenamente la grandeza o la bondad en cualquiera de las personas divinas, se puede decir que cualquier persona es igual o semejante a otra. Pero, dado que una persona recibe de la otra y no a la inversa, por eso, la persona que recibe se puede decir que se adecua o se asemeja a la persona de la que recibe, y no a la inversa. Así pues, concedemos que entre el Padre y el Hijo hay mutua semejanza o igualdad: puesto que el Padre es semejante al Hijo y viceversa; pero no concedemos que hay una mutua adecuación o asimilación, ya que el Hijo se adecua y se asemeja al Padre, y no viceversa.

RESPUESTAS

1. Dionisio habla de aquellos seres causados que no reciben perfectamente la semejanza de su causa, algo que no sucede en las personas divinas, ya que toda la plenitud del Padre se encuentra en el Hijo; y, por ello, se puede hablar de mutua semejanza e igualdad. De ahí que Dionisio, en el pasaje expuesto, diga que en las realidades coordinadas, esto es, en las realidades iguales, es posible que éstas sean entre sí recíprocamente semejantes, y que se produzca la conversión recíproca en la semejanza.

2. Al decir que el Padre es mayor que el Hijo, no se establece un grado de grandeza, sino solamente el orden de la autoridad. Por lo tanto, con esto no se elimina la mutua igualdad, sino sólo la mutua adecuación.

3. La igualdad no presupone [*praesupponit*] necesariamente alguna otra cosa, sino que la supone [*supponit*]. Por lo tanto, no es preciso que aquello que se dice igual tenga un orden, bien de prioridad o bien de principio, respecto a aquello otro a lo que se dice igual, o viceversa.

CUESTIÓN 2

A continuación se examinan aquellas cosas en las que es considerada la igualdad; y sobre este tema se desarrollan dos puntos. Primero, la eternidad. Segundo, la grandeza. De la potencia se tratará más adelante en la distinción 43, cuestión 1, artículo 1.

Sobre la eternidad, además de las cosas que han sido expuestas ya en la distinción 8, se plantean dos cuestiones: 1. Qué es realmente la eternidad; 2. Cómo se relaciona el instante de la eternidad con la eternidad.

ARTÍCULO 1

Si la eternidad es la sustancia de Dios

OBJECIONES

1. Parece que la eternidad no es la misma sustancia divina. En efecto nada es causa de sí mismo. Es así que Dios es el autor de la eternidad, como dice San Agustín (*De div. quaest.,* cuestión 23); y también, Dios es anterior a

la eternidad como causa de ésta, según se dice en el libro *De Causis* (prop. 2). Luego parece que la eternidad no es Dios mismo.

2. Todo es medido por lo primero de su género. Ahora bien, el primer ser es el ser divino. Luego todo ser es medido por su medida. Es así que el ser de las cosas temporales es medido por el tiempo, y el de las cosas eternas por el evo. Luego parece que la eternidad se identifica realmente con el evo y con el tiempo, puesto que de una cosa solamente hay una sola medida.

3. En todas las participaciones de la bondad divina hay comunidad, tanto en razón del nombre, como en razón de cierta analogía entre la perfección participada por la criatura y el principio de comunicación en Dios: al igual que se comporta la bondad de la criatura con la bondad increada. Ahora bien, según Dionisio (*De div. nom.*, 7, 10), de la misma manera que se dice que Dios es sabio, en cuanto que llena a los demás de sabiduría, así también se dice que es eterno, porque es causa del evo y del tiempo. Luego parece que el evo y el tiempo deben llamarse eternidad.

4. La medida es proporcionada a lo medido. Ahora bien, todo ser, en sí mismo considerado, es indivisible, puesto que no tiene nada mezclado, como dice Boecio (*De hebdom*.), y en tanto dure su realidad, no varía su ser sustancial, aunque varíen los accidentes. Así pues, dado que el ser de las realidades temporales es medido por el tiempo, parece que el tiempo es una medida indivisible y permanente, y, en este sentido, no se diferencia de la eternidad.

5. Todo lo susceptible de sucesión es medido por el tiempo. Ahora bien, el ser de los entes eviternos, como los ángeles y las sustancias del cielo, no es medido por el tiempo. Luego parece que el ser de estos no posee sucesión; y, así, está claro que no se diferencia de la eternidad.

SOLUCIÓN

Algunos han querido encontrar la diferencia entre la eternidad, el tiempo y el evo, en lo siguiente: el tiempo tiene principio y fin; el evo tiene principio y no fin; la eternidad, ni tiene principio, ni tiene fin. Pero en este planteamiento no está considerada su diversidad esencial, porque, suponiendo que el tiempo nunca haya comenzado y nunca se termine, aún así, el tiempo no será eternidad –como dice Boecio (*De consol*., 5, hacia lo último). Incluso suponiendo que los ángeles han existido siempre, aún así, el evo diferiría de la eternidad. Con lo que vamos a exponer se evidenciará qué hay en ello de verdad.

Así pues, hay que tener presente que los tres nombres citados significan una cierta duración. Ahora bien, toda duración es considerada en cuanto que una realidad está en acto: en efecto, se dice que una realidad dura tanto

cuanto está en acto, y no mientras está en potencia. El estar en acto se verifica de dos modos. O en cuanto que el acto es incompleto y mezclado a la potencia, por cuya razón procede posteriormente al acto, y ese acto es el movimiento: pues es el acto de lo que existe en potencia, en cuanto tal –como dice el Filósofo (*Phys*., III, texto 6)–. O en cuanto que el acto no está mezclado de potencia, ni es receptor de una perfección añadida; y este acto es el acto fijo y permanente.

Ahora bien, ser en tal acto acontece de dos modos. O de modo que el propio ser en acto que la cosa tiene ha sido adquirido por otro; y, entonces, la cosa que tiene tal ser es potencial respecto a dicho acto que, sin embargo, recibió como perfecto; o el ser en acto pertenece a la cosa por sí misma, hasta tal punto que pertenece a la razón de su esencia; y este ser es el ser divino, en el que no hay potencialidad alguna respecto a ese acto.

Así pues, está claro que hay un triple acto: uno, en el que no subyace potencia alguna; tal es el ser divino y su operación; y a éste le corresponde como medida la eternidad. Hay otro acto en el que subyace una cierta potencia; sin embargo, es un acto completo, adquirido en aquella potencia, y a este acto le corresponde el evo. Finalmente, hay otro en el que subyace la potencia y al que se le mezcla una potencia para llegar al acto completo mediante sucesión, recibiendo una adición de perfección; y a éste le corresponde el tiempo.

Así pues, al corresponder a cada cosa una medida propia, es preciso que la diferencia esencial de la propia medida se tome de acuerdo con la condición del acto medido. Ahora bien, en el acto que es movimiento se encuentra la sucesión de un antes y un después. Estas dos cosas, o sea, el antes y el después, en cuanto que son numeradas por el alma, tienen razón de medida a modo de número, y esa medida es el tiempo. De ahí que el Filósofo (*Phys*., IV, texto 101) diga que el tiempo es la medida del movimiento según un antes y un después. Y es un número numerado, no un número simplemente. En efecto, de la misma manera que decimos que dos perros es un número numerado, y que dos es un número simplemente, así también, el número del antes y del después en el movimiento es un número numerado, que es el tiempo. Y de esto resulta que lo que el tiempo tiene como de material se funda en el movimiento, a saber, en el antes y el después; a su vez, lo que es formal se cumple en la operación del alma numerante; y debido a esto, el Filósofo (*Phys*., IV, texto 7) dice que si no hubiera alma, no habría tiempo.

Así pues, a esta medida que es el tiempo le son esenciales dos aspectos: primero, que se tomen en ella varias cosas, al menos dos; bien sean dos instantes entre los cuales está el tiempo, o bien sean dos tiempos continuados a través de un único instante; y segundo, que aquellas cosas se sucedan. Tam-

bién la continuidad corresponde al tiempo en razón del movimiento al que mide. Por lo que, si un movimiento no fuera continuo, ni se ordenara conforme al movimiento continuo del cielo, no sería continuo el tiempo que mide aquel movimiento. De lo que resulta que solamente es medido por el tiempo lo que está incluido en el tiempo, en función del principio y del fin. En efecto, aunque se establezca que el movimiento del cielo ha existido siempre –según el Filósofo (*Phys*., VIII, texto 7)–, sin embargo, toda su circulación, o la parte de su circulación, que es medida por el tiempo conforme a un antes y un después, tomada en sí misma, tiene un principio y un fin, y, según esto, es verdad que el tiempo tiene un principio y un fin, ya que no hay medida, a no ser de aquello que tiene un principio y un fin.

Ahora bien, en el acto completo, no es posible entender un antes y un después, ni pluralidad alguna; y, así, tampoco la sucesión; por eso la medida que le corresponde no es a modo de *número*; sino, más bien, a modo de *unidad*. Por consiguiente, de la misma manera que el antes y el después del tiempo, en tanto que se entienden que son cosas numeradas, completan la razón de tiempo; así también la permanencia del acto, en cuanto que es entendida como una sola cosa que tiene razón de medida, completa la razón de evo y de eternidad. Pero, dado que el ser de los entes eviternos es recibido de otro, por eso, el evo mide el ser que tiene principio; pero no la eternidad, que mide el ser que no es recibido de otro. Y, según esto, puede sostenerse dicha diferencia, aunque sin tomar el principio de modo uniforme: puesto que la eternidad incumbe al ser que no tiene principio eficiente; en cambio, el evo incumbe al ser que tiene principio; finalmente el tiempo incumbe al acto que posee principio y fin de la duración, en cuanto que es medida por el tiempo.

RESPUESTAS

1. Como se evidencia con lo expuesto en el cuerpo del artículo, el evo es una cierta eternidad participada; de ahí que no se encuentren autores antiguos que se hayan preocupado mucho de la diferencia existente entre evo y eternidad: por eso, Dionisio utiliza un concepto por otro. Por lo que, si *causa* y *autor* son tomados propiamente, se dice que Dios es autor de la eternidad, pero no de la eternidad por la que Él es eterno, sino de la eternidad participada, que es el evo; como decimos también que Él es la causa de toda bondad, pero no de su bondad, sino de la que se derrama sobre las criaturas y que procede de Él, como del principio. Podría incluso decirse –aunque no con tanta exactitud–, que la causa se toma comúnmente como todo aquello que es anterior conceptualmente: puesto que la esencia divina es conceptualmente antes que su propio ser y el ser es antes que la eternidad, como el móvil es antes que el movimiento y el movimiento es antes que el

tiempo; se dirá que conceptualmente Dios mismo es causa de su eternidad, aunque realmente Él sea su propia eternidad.

2. Es preciso que haya diversas medidas para todas aquellas cosas en las que la razón de medir sea diversa: pues el pan y el vino no se miden del mismo modo. Por lo que, al haber diversa razón de medir en actos diversos, es necesario que les correspondan diversas medidas propias; sin embargo, una puede ordenarse a otra, como a la medida primera y colmada. Por lo tanto, como el ser divino es la medida de todo acto, así la eternidad es la medida de toda duración, siendo así que la eternidad excede y rebasa. Y por esto, es preciso tener otras medidas propias, debido a los diversos tipos de medida.

3. La bondad divina es participada en las diversas realidades según modos diversos. Ahora bien, a una perfección participada se le impone un doble nombre. O bien según la razón común de aquella perfección; y, entonces, el nombre es común tanto al mismo principio comunicante, como a todos los que participan conforme a una analogía, como bondad, entidad y semejantes. O bien según el modo propio por el que es recibida o se halla en una criatura, como está claro que el conocimiento se participa de Dios en todos los cognoscentes, y el nombre "sentido" se impone para significar el conocimiento según un modo determinado de tenerlo y, debido a esto, no es común a todos. De modo semejante, la eternidad designa la duración según el modo en el que está en su principio; y por eso a las demás duraciones participadas no se les aplica el nombre de eternidad.

4. El tiempo es de por sí la medida del primer movimiento; por lo que el ser de las realidades temporales no es medido por el tiempo, sino en cuanto que, debido al movimiento del cielo, subyace a la variación. De ahí que el Comentador (*Phys*., IV) diga que sentimos el tiempo en cuanto que nos percibimos existiendo en el ser variable, debido al movimiento del cielo. De ello se deriva que todas las cosas que se ordenan al movimiento del cielo como a su causa, cuya medida es primordialmente el tiempo, son medidas por el tiempo; y todo el que siente cualquier variabilidad que se sigue del movimiento del cielo, siente el tiempo, aunque no vea el mismo movimiento del cielo.

5. Aunque el acto que es medido por el evo sea todo simultáneamente, sin sucesión, sin embargo, este ser procede de otro; y, en esto, el evo se distingue de la eternidad, como se ha dicho anteriormente (distinción 8, cuestión 2, artículo 2).

ARTÍCULO 2
Si el instante de la eternidad es la eternidad misma

OBJECIONES

1. Parece que el instante de la eternidad no es la eternidad misma. En efecto, el instante de la eternidad, el del tiempo y el del evo parece que son un solo ser, lo cual se significa al decir: cuando existe el movimiento, también existe el ángel y también existe Dios. Es así que la eternidad no es el tiempo, como se ha dicho en el artículo precedente. Luego el instante de la eternidad, que se identifica con el instante del tiempo, no se identifica con la eternidad.

2. Todo instante es indivisible. Es así que la eternidad es divisible: y esto es lo que parece por lo que se aduce en el texto: "Tus años, de generación en generación"; y habla de la duración de la eternidad. Luego parece que el instante de la eternidad no es la eternidad.

3. El instante inmóvil hace la eternidad, como dice Boecio (*De consol*., 5, prosa ult. y *De Trin.*, I, 9); y, así, el instante es causa de la eternidad. Es así que una misma cosa no puede ser causa de sí misma. Luego la eternidad y el instante de la eternidad no se identifican.

4. De la misma manera que se relaciona el instante del tiempo con el tiempo, así se relaciona el instante de la eternidad con la eternidad. Es así que el instante del tiempo no es el tiempo, como tampoco el punto es la línea. Luego tampoco el instante de la eternidad es la eternidad.

EN CONTRA, la eternidad es Dios mismo. Es así que en la esencia divina no hay diversidad real alguna. Luego, en Dios, el instante de la eternidad y la eternidad no difieren entre sí.

SOLUCIÓN

Según el Filósofo (*Phys*., IV, texto 101), el tiempo es la medida del movimiento mismo, pero el instante del tiempo es la medida del mismo móvil. Por lo tanto, de la misma manera que el móvil es el mismo, según la sustancia, en todo el movimiento, pero varía según el ser, como se dice que Sócrates en el foro es distinto de Sócrates en la casa; así el instante es también el mismo según la sustancia en toda la sucesión del tiempo, variando solamente según el ser, esto es, según la razón de anterioridad y posterioridad que asume. Ahora bien, al igual que el movimiento es el acto del mismo móvil en

cuanto que es móvil, así el ser es el acto del existente, en cuanto que es ente [*esse est actus existentis, inquantum est ens*]. Por lo tanto, sea cual fuere la medida con que se mida el ser de una realidad, a esa realidad existente le corresponde, como medida, el instante de su misma duración: de ahí que por el instante del evo se mida lo existente cuya medida es el evo; y por el instante de la eternidad se mida el ente cuyo ser es medido por la eternidad. Consecuentemente, de la misma manera que se relaciona un acto cualquiera con aquello de lo que es acto, así también se relaciona una duración cualquiera con su instante. Ahora bien, el acto que es medido por el tiempo se diferencia de aquello de lo que es acto, no solamente por la realidad misma, puesto que el móvil no es el movimiento, sino también, por razón de la sucesión, puesto que el móvil no tiene la sustancia propia de los entes sucesivos, sino de los permanentes. Por lo que, del mismo modo, el tiempo se diferencia del instante del tiempo bajo dos aspectos, a saber: primero, realmente, ya que el instante no es el tiempo; y segundo, por razón de la sucesión, ya que el tiempo es sucesivo y el instante del tiempo no lo es.

Por otra parte, el acto que es medido por el evo, esto es, el mismo ser de lo eviterno, se diferencia de aquello de lo que es acto, sin duda, realmente, pero no según la razón de sucesión, puesto que ambos son sin sucesión. Y, así también, se debe entender la diferencia del evo y su instante.

Finalmente, el ser que es medido por la eternidad se identifica realmente con aquello de lo que es acto, pero se diferencia sólo conceptualmente, y por tanto, la eternidad y el instante de la eternidad no difieren realmente, sino sólo de modo conceptual; esto es, en cuanto que la eternidad concierne al mismo *ser* divino, y el instante de la eternidad a la *esencia* de la misma realidad, esencia que no se diferencia realmente de su ser, sino sólo conceptualmente.

RESPUESTAS

1. No se identifican el instante de la eternidad, el instante del tiempo y el instante del evo. Y al decir: cuando existe el movimiento, existe el ángel y existe Dios, se puede significar de tres modos el instante: el de la eternidad, el del evo y el del tiempo. Si se significa el instante del tiempo, entonces se dirá que el movimiento está en él como en su propia medida. Sin embargo, el ángel y Dios están en él no según la razón de medida, sino, más bien, según una cierta concomitancia, puesto que la eternidad y el evo coexisten con el tiempo, y no se separan de él. En cambio, si es significado el instante de la eternidad, entonces se dice que Dios está en él como en su propia y adecuada medida; en cambio, el ángel y el móvil como en una medida superabundante. Finalmente, si es significado el instante del evo, éste le correspon-

derá al ángel como una medida adecuada, a Dios según cierta concomitancia, y al móvil como una medida superabundante.

2. La eternidad es indivisible; y el hecho de que algunas veces sea significada en plural, puede ser por dos motivos: o en cuanto que es participada por diversas realidades, principalmente por los bienaventurados, como está escrito en *Daniel*, 12, 3: "Los que enseñaron la justicia a la muchedumbre, resplandecerán por siempre, eternamente, como las estrellas"; o en razón de la medida inferior, a la que le corresponde esencialmente la división, esto es, en razón del tiempo. Por lo que el sentido es éste: los años de la eternidad, esto es, la eternidad bajo la cual sería posible que estuvieran contenidos muchos años, como en una medida superabundante.

3. De la misma manera que –según el modo de entender– el ser se sigue de los principios del propio ente como causa, así también, la medida del ente se comporta respecto a la medida del ser, bajo la razón de causa. Luego parece que el instante de la eternidad, según nuestro modo de concebir, es causa de la eternidad. Pero, con esto, no se muestra una diversidad real, sino solamente conceptual, como tampoco entre el mismo ser divino y el ente mismo.

4. El tiempo y el instante del tiempo no se corresponden proporcionalmente con la eternidad y el instante de la eternidad; y la razón ya ha sido señalada.

CUESTIÓN 3

A continuación se examina la grandeza; sobre ello, se plantean dos cuestiones: 1. Si a Dios le conviene la grandeza; y en qué consiste; 2. El signo de la igualdad en la grandeza de las personas divinas, en cuanto que se dice que son en sí mismas.

ARTÍCULO 1

Si la grandeza compete a Dios

OBJECIONES

1. Parece que la grandeza no compete a Dios. En efecto, la grandeza es una cierta condición de la materia. Es así que, ninguna condición material es predicada de Dios, a no ser metafóricamente. Luego parece que la grandeza pertenece a Dios solamente en sentido metafórico.

2. Lo grande y lo pequeño se dividen por su oposición. Ahora bien, según el Filósofo (*Metaphys*., X, 9), todo lo pequeño es grande, como también todo lo poco es mucho. Luego parece también que todo lo grande es pequeño. Es así que Dios no es pequeño. Luego no es grande.

3. La grandeza es una cantidad continua. Es así que, en Dios, no puede haber continuación, puesto que es simple e indivisible. Luego tampoco grandeza.

4. Si se dijera que en Dios hay una cantidad de virtud, según la cual se dice que es grande, habría que sostener lo contrario: Dios es potente según su virtud. Es así que aquí se contrapone potencia a magnitud o grandeza. Luego no se refiere a la grandeza de virtud.

EN CONTRA, está lo que se dice en el *Salmo,* 146, 5: "Es grande Dios, grande su poder".

SOLUCIÓN

En Dios sólo puede haber cantidad de virtud; y la igualdad, al ser considerada según una especie de cantidad, solamente existirá según la virtud. Ahora bien, la virtud, según el Filósofo (*De cael.,* I, 11, texto 116), es el extremo último de la potencia en una realidad. De ahí que también se diga en el libro VII de la *Physica* (texto 18), que la virtud es una cierta perfección; y, entonces, cada cosa es perfecta cuando consigue su propia virtud. Hay, pues, que considerar la virtud de una realidad de acuerdo con todos aquellos modos en los que acaece llegar al extremo último. Ahora bien, esto sucede de tres modos. *Primero*, en las operaciones donde es posible encontrar el grado de perfección; por eso se dice que aquel que consigue una operación completa tiene virtud para operar, como se afirma en el libro II de la *Ética* (5): la virtud es la que hace bueno al que la tiene y hace buenas sus obras. *Segundo*, también respecto al mismo ser de una realidad, en cuanto que tam-

bién el Filósofo (*De cael.,* I, texto 103) dice: una cosa tiene la virtud de ser siempre. *Tercero*, conforme a la plenitud de la perfección respecto al mismo ente, en cuanto que consigue lo último de su naturaleza. De ahí que –según el Filósofo (*Phys*., V, texto 5)–, se hable de la virtud del círculo, cuando consigue completamente su definición.

Así pues, si la virtud divina es considerada según su perfección respecto a la obra, será la virtud de la potencia operativa. Pero, si se considera la perfección en cuanto al mismo ser divino, su virtud será la eternidad. Y si se considera en cuanto al complemento de la perfección de la misma naturaleza divina, será la grandeza. Y esto está claro por el hecho de que Él prueba la igualdad en la grandeza, puesto que toda la plenitud de la naturaleza del Padre se encuentra en el Hijo; también según este modo, San Agustín (*De Trin.,* VI, 8) dice que en las cosas que no son grandes por su mole, ser mayor equivale a ser mejor; y según este modo también decimos que es grande un hombre, porque es perfecto en la ciencia y en la virtud. Y de la misma manera que con la virtud de su omnipotencia funda todas las potencias operativas y en ellas opera, así también, mediante la virtud de su eternidad establece y consolida toda duración, y con la virtud de su grandeza llena y contiene todas las cosas.

RESPUESTAS

1. La grandeza, según la razón de su género que es la cantidad, es una condición de la materia; pero no se predica de Dios de este modo, sino según la razón de su diferencia, la cual consiste en el mismo hecho de completarse, en la medida en que decimos que uno, de pequeño se hace grande, cuando logra la cantidad completa.

2. La cantidad continua se divide hasta el infinito, pero no se aumenta hasta el infinito; y, por ello, en razón de la división infinita, cualquier cosa pequeña puede tener otra menor, respecto a la cual parece grande; sin embargo, no para cualquier cosa grande hay una cosa mayor, respecto a la cual se pueda decir menor, como aparece claro en la extensión del cielo. Pero si lo grande y lo pequeño no se dicen de modo relativo, sino de modo absoluto, en cuanto que se considera la cantidad determinada a una cierta especie, entonces, aunque cualquier cosa menor sea mayor, sin embargo, no cualquier cosa menor es pequeña, ni cualquier cosa mayor es grande, como dice el Filósofo (*De cael.,* III, texto 9). No obstante, hay que tener presente que, como se dice que Dios es grande, así también se dice que es pequeño, como dice Dionisio (*De div. nom.,* 9); toma pequeño en la acepción de sutil, en cuanto que Él penetra todas las cosas, incluso los pensamientos profundos, y

en la medida en que se dice que los principios son pequeños en cantidad y grandes en virtud.

3. La continuidad sigue a la magnitud dimensional, pero no a la magnitud virtual, que debe ser entendida sola en Dios.

4. La respuesta a esta objeción está clara con lo que se ha expuesto en el cuerpo del artículo; puesto que la virtud no solamente se dice respecto a la operación, conforme a lo que aquí se llama la potencia, sino que también se dice de otros modos, como se ha dicho anteriormente.

ARTÍCULO 2

Si el Padre está en el Hijo y viceversa

I q42 a5

OBJECIONES

1. Parece que el Padre no está en el Hijo, ni viceversa. En efecto, el Filósofo (*Phys*., IV, texto 25) señala ocho modos de "ser en" [*essendi in*]; y ninguno de ellos puede adaptarse para que se afirme que el Padre está en el Hijo o viceversa. En efecto, no está como el todo está en las partes, ni viceversa; ni como el género en las especies, ni viceversa; ni como en un lugar; ni como la forma en la materia; ni como en el motor; como el reino está en el Rey; ni como en el fin óptimo, tal y como puede probarse fácilmente. Luego el Padre no está en el Hijo.

2. Entre las cosas que están una junto a otra, siendo distintas entre sí, una de ellas no está en la otra. Es así que el Hijo está junto al Padre, como está escrito en *Juan*, 1: "Y el Verbo estaba junto a Dios". Luego parece que el Padre no está en el Hijo, ni viceversa.

3. En Dios no hay más que la relación de origen. Ahora bien, la preposición "en" [*in*] implica una cierta relación. Luego, en Dios, no puede implicar más que una relación de origen. Es así que las relaciones del Hijo hacia el Padre y del Padre hacia el Hijo son diversas. Luego o uno de los dos no está en el otro, o no están del mismo modo.

EN CONTRA, el Padre está donde quiera que está la esencia del Padre. Es así que toda la esencia del Padre está en el Hijo y viceversa. Luego el Padre está en el Hijo y viceversa.

Además, en uno de los relativos se entiende el otro. Es así que el Padre y el Hijo son relativos. Luego parece que el Padre está en el Hijo y viceversa.

SOLUCIÓN

En las personas divinas se deben considerar dos cosas: la esencia, que es una y la misma; y las relaciones, por las que se distinguen; y según ambas cosas, se dice que el Padre está en el Hijo y viceversa, según las diversas asignaciones. En efecto, según los tres doctores, San Agustín, San Hilario y San Ambrosio, que son aducidos en el texto, esto se dice debido a la unidad de la esencia, ya que la esencia del Padre está en el Hijo, y el Padre no abandona su naturaleza; por lo tanto, su naturaleza está allí donde Él está, como quedó claro también con las palabras de San Hilario, aducidas antes en la distinción 5. Pero, según Damasceno (*De fide*, III, 6), esto se entiende según el carácter de la relación, puesto que en un relativo se entiende el otro.

RESPUESTAS

1. Hablando estrictamente, no todos los modos en los que una cosa está en otra están contenidos en aquellos ocho, a no ser por una cierta reducción de semejanza o analogía; como el ser en el tiempo [*esse in tempore*] se reduce al modo en el que algo se dice que está en un lugar [*esse in loco*], ya que ambos están como lo medido en la medida; y, así, por una cierta semejanza o analogía, también aquel modo puede ser reducido a alguno de ellos. En efecto, si esto se toma en cuanto a la unidad de la esencia, entonces se dice que el Padre está en el Hijo, ya que la esencia del Padre está en el Hijo. Por lo que se reduce a aquel modo, al que se reduciría si se dijera que la esencia está en el Hijo. Ahora bien esto sucede en el modo en el que la naturaleza común está en un supuesto, y se reduce a aquel modo en el que el género está en la especie; aunque en Dios no hay ni género, ni especie, como se evidenciará más adelante, en la distinción 25, cuestión única, artículo 3.

En cambio, si se toma en cuanto a la relación, entonces se reducirá a aquel modo en el que una cosa está en otra, como en un principio que mueve y es eficiente; en efecto, aunque el Padre no sea principio eficiente del Hijo, sin embargo, lo origina. Por lo tanto, el Hijo está en el Padre como lo originado en el originante; y viceversa, el Padre está en el Hijo como el originante en el originado. Aún más, en Dios, se dice que el Hijo está en el Padre –incluso por parte de la relación–, con más propiedad que en las realidades humanas, ya que el Hijo, por su misma relación, es persona subsistente: en efecto, su relación es su personalidad –lo que no sucede en las demás realidades–.

2. Se dice que una persona está junto a otra [*apud aliam*] en razón de la distinción; pero se dice que una persona está en otra [*in alia*], o bien en cuanto a la esencia, o bien en cuanto a la intelección de las relaciones, ya que en una está entendida la otra, aunque un relativo sea distinto del otro.

3. Si se acepta que el Padre está en el Hijo debido a la unidad de la esencia, del mismo modo está el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre; y, entonces, esta preposición "en" [*in*] no implicará una relación real, sino solamente una relación de razón, tal como la hay entre esencia y persona, según la cual se dice que la esencia está en la persona. En cambio, si esto se toma por parte de la relación, entonces el modo es distinto, como se ha dicho en la respuesta a la primera objeción, de acuerdo con la diversa relación del Padre al Hijo y del Hijo al Padre.

EXPOSICIÓN DE LA PRIMERA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Tus años de generación en generación". Se entiende la eternidad mediante los años de Dios, no debido a su multiplicidad, ya que la eternidad es una y simple, sino en cuanto que virtualmente puede abarcar una gran multiplicidad de la medida inferior, la cual es divisible. Como también decimos que el tiempo existió antes del mundo, evidentemente no en la realidad, sino según nuestra imaginación, puesto que imaginamos que sería posible añadirle algo al tiempo (que comenzó con el mundo) por su parte anterior; y esta adición está contenida enteramente bajo la eternidad.

"Confesamos que toda la naturaleza de la divinidad se encuentra perfectamente en cada una de sus hipóstasis", esto es, toda y perfecta: y así se debe aceptar en lo que sigue.

"Ni la comparación con la realidad humana podrá ofrecer un ejemplo adecuado a la realidad divina". Es verdad que demuestra suficientemente las realidades divinas, puesto que, en cualquier analogía, la desemejanza es mayor que la semejanza –como se ha dicho antes, en la distinción 2–. "Pero lo que no es comprensible al hombre es posible para Dios". En efecto, dado que la naturaleza y la potencia divinas –que son infinitas– superan nuestro entendimiento, no hay nada que podamos entender, que Dios no pueda hacerlo; pero muchas cosas que nosotros no podemos entender, Él puede hacerlas, y en su propio ser son posibles y son; en efecto, en Él mismo no puede haber algo que no exista, ni hay algo que no pueda existir, ya que, entonces, sería mutable, si hubiera posibilidad de añadirle o sustraerle algo.

"La razón fundada en la autoridad divina"; como si dijera: la verdad divina, por la que nos ha sido transmitida la Sagrada Escritura, como argumento o medio probatorio, nos es suficiente para que creamos; aunque el argumento, tomado de la naturaleza de las cosas, parezca disentir.

“Así pues, el estar el Padre en el Hijo y el Hijo en el Padre”. Interprétalo así: que el Padre está en el Hijo y el Hijo en el Padre; es “la perfecta plenitud de la divinidad en ambos”; esto es: por el hecho de que la plena divinidad está en ambos se sigue que el Padre está en el Hijo y viceversa; y esto consecuentemente lo prueba cuando dice: “Porque la plenitud de la divinidad está en el Hijo; lo que está en el Padre está también en el Hijo”. Y su razonamiento es el siguiente: “La plenitud de la divinidad en ambos muestra que todo lo que está en uno, está en el otro; puesto que, si a uno le faltara lo que el otro tuviera, ninguno de los dos sería perfecto”; porque el que da la Deidad, daría parte de su sustancia; y, así ambos, esto es, el Padre como donante y el Hijo como receptor, tendrían una limitación en su Deidad. Y, de este modo, es evidente que, a no ser que todo lo que uno tiene lo reciba el otro, no podría haber plenitud de la Divinidad en ambos. Mas para que todo lo que está en el Padre esté en el Hijo, es necesario que el Padre esté en el Hijo, ya que, donde quiera que esté toda la naturaleza del Padre, allí está el Padre. Luego se sigue que el Padre está en el Hijo y viceversa para que exista la plenitud de la divinidad en ambos.

Y, de modo semejante hay que interpretar también la expresión: “Porque la plenitud de la divinidad está en el Hijo; lo que está en el Padre está también en el Hijo”. Esta expresión es equivalente a decir: esto es consecuencia de la plenitud de la Deidad.

“Puesto que el nacimiento no permite”: ya que nada nace de sí mismo; “ni que sea distinto”; puesto que nada nace de un ser vivo, a no ser que, al menos, reciba la misma naturaleza específica, de modo que logre el nombre de filiación. Por consiguiente, al no poder multiplicarse en diversos sujetos numéricamente la naturaleza divina, puesto que es inmaterial, queda que reciba numéricamente la misma naturaleza; y, así, no es otro ser sustancial [*aliud*], y sin embargo, es otro [*alius*].

“No mediante la unión de dos seres de géneros afines”, como se unen otras cosas semejantes en el género, como el caballo y el asno, para procrear una nueva especie; “ni mediante una naturaleza injertada en una sustancia más capaz”, como en un árbol se injerta una rama de otro árbol; sino mediante la semejanza de una naturaleza unida”, esto es, por la conveniencia en una sola naturaleza, según el número. Pues, si en una sola naturaleza, según la especie, hubiera solamente conveniencia, se hablaría de semejanza, pero no de unidad. “Mediante el nacimiento de una naturaleza viviente, esto es, del Hijo que es un ser viviente por naturaleza, “que viene de una naturaleza viviente”, esto es, del Padre que es un ser viviente por naturaleza; “ni la realidad”, esto es, la esencial, “difiere”; “ni el nacimiento produce alteración alguna”, como sucede, cuando, debido a la indisposición de la materia, la especie del agente no es recibida completa en el paciente, sino que decae en otro género.

DIVISIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

“Ahora volvamos ya a lo que nos habíamos propuesto”. Aquí, de un segundo modo muestra la igualdad de las personas en su grandeza, apartando de ellas las cosas que podrían constituir desigualdad; la exposición se divide en dos partes: en la primera muestra la verdad; en la segunda, resuelve una contrariedad, en el pasaje que empieza: “Parece que a las cosas expuestas son contrarios los escritos que algunos tratadistas católicos de la Sagrada Escritura nos transmitieron en sus obras”. La primera parte se subdivide en dos: en la primera, muestra que las personas divinas no convienen en la esencia, como en un todo; en la segunda, muestra que no convienen en la esencia como en una parte, en el pasaje que empieza: “Hay que hacer notar también que la esencia divina no es la materia de las tres personas”. Vuelve a dividir la primera parte en dos: en la primera, muestra que las personas divinas no convienen en una única esencia, como las partes de un todo integral; en la segunda, que no convienen en la esencia, como las partes en un todo universal, en el texto que dice: “Hay que añadir que”.

Lo primero lo muestra de dos modos, basándose en las palabras de San Agustín. Primeramente, así: donde quiera que hay un todo integral, es preciso que haya partes diversas por esencia. Es así que, en las personas divinas, no hay diversidad de esencia o de naturaleza. Luego no hay partes de una sola naturaleza, como si la integraran. El segundo modo de probarlo, lo expone allí donde dice: “Así mismo, en el mismo libro”; y muestra lo mismo que antes, mediante un símil: porque, de la misma manera que en una persona, esto es, en el Padre, se encuentran muchos atributos, como la bondad, la sabiduría y semejantes, así también, en la naturaleza divina se encuentran muchas personas. Es así que no se dice que el Padre es compuesto por los muchos atributos, como de partes, ya que es simple. Luego, por razón semejante, puesto que la naturaleza divina es simple, no será compuesta por las personas como de partes.

“Hay que añadir que”. Aquí muestra que las personas no convienen en la esencia, como en un todo universal; y lo prueba de dos modos. Primero así: todo género se predica en plural de varias especies, tomadas simultáneamente, o de muchos individuos contenidos bajo aquellas especies; como el asno y el hombre son animales, y dos hombres son dos animales. Es así que la esencia no se predica en plural de las tres personas, puesto que no decimos que las tres personas son tres esencias, sino una sola esencia. Luego las tres personas no convienen en una sola esencia como las especies en el género. Con el mismo argumento prueba que tampoco convienen como los individuos en la especie, en el pasaje que empieza: “Pero si dicen que el nombre de persona no indica la especie, sino el individuo singular… aún en este sentido la misma argumentación los refutaría”. El segundo argumento lo expone allí donde dice: “San Agustín prueba de otro modo”; y lo prueba así: ninguna realidad única tiene bajo sí especies como las tiene el género; o individuos, como los tiene la especie. Es así que la esencia divina es única en

número. Luego ni se encuentra como el género respecto a la especie, ni como la especie respecto a los individuos.

“Hay que hacer notar también que la esencia divina no es la materia de las tres personas”. Aquí muestra que las tres personas no convienen en una esencia como en una parte; acerca de esto hace dos cosas. Primero muestra que no convienen en ella como en una parte material; segundo, que no convienen en ella como en una propiedad formal, en el pasaje que empieza: “Aquí también hay que añadir que no decimos que las tres personas son una sola esencia… de la misma manera que decimos que tres hombres del mismo sexo…, son una sola naturaleza o de una sola naturaleza”. Lo primero lo prueba así: en todas las cosas que están constituidas de una sola materia, como unos anillos de oro, hay más materia en varios que en uno. Es así que en las tres personas no hay más esencia que en una solamente, luego la esencia respecto a la persona no se comporta como la materia. Del mismo modo demuestra que no convienen en la misma esencia como en una propiedad formal, como decimos que los hombres de la misma constitución son de una sola naturaleza, puesto que, en estas cosas, dos son más que uno, lo que no ocurre en las personas divinas.

“Parece que a las cosas expuestas son contrarios los escritos que algunos tratadistas católicos de la Sagrada Escritura nos transmitieron en sus obras”. Aquí resuelve la contrariedad; en torno a este punto, hace dos cosas: primero, aduce la contrariedad, basada en las palabras de Damasceno, quien evidentemente dice que la esencia es como la especie y las personas son como realidades particulares; después da la solución, en el pasaje que empieza: “Las cosas que aquí se dicen, aunque aparentemente parece que indican algo contrario a la fe, sin embargo, pueden entenderse rectamente”. Y, sobre esto, hace dos cosas: primero expone de qué manera hay que interpretar que la esencia es como una especie predicada de las personas, como de partes; a saber, porque esto se dice según una cierta analogía y no según la propiedad; en segundo lugar, muestra de qué manera se debe entender la afirmación de que las personas difieren numéricamente: a saber, porque son distintas por las relaciones, de manera que una no es la otra; y no en base a la esencia divina, de modo que lo que hay en una no esté en la otra, en el pasaje que empieza: “Respecto a lo que Juan dice, que «las hipóstasis se diferencian numéricamente, y no por naturaleza»…, lo dice con toda verdad”.

“Por consiguiente, hay que tener presente que «la igualdad en la Trinidad…, es tan grande»”, etc. Aquí, en tercer lugar, prueba la igualdad de la grandeza de las personas de acuerdo con la razón de verdad, de esta manera: donde quiera que se identifican la verdad y la grandeza realmente, no hay una grandeza mayor, ni una verdad mayor. Luego, donde la verdad no es más grande, tampoco la grandeza es mayor. Es así que no es más verdad el ser de las tres personas que el de una sola. Luego la grandeza de las tres personas no es mayor que la grandeza de una solamente.

“Además, aunque Dios sea llamado Trino, sin embargo, no debe denominarse Triple”. Aquí, partiendo de lo expuesto, concluye que, a pesar de que se diga que Dios es

Trino, sin embargo, no se debe decir Triple. En efecto, la triplicidad se encuentra en aquellas cosas donde tres superan a uno en grandeza. Es así que las tres personas no superan a una en grandeza. Luego no se puede hablar de triplicidad de las tres personas respecto a una sola.

CUESTIÓN 4

Aquí se plantean dos cosas en conformidad con las dos razones que se han expuesto en el texto. Sobre la primera prueba, se plantean dos cuestiones: 1. Si en Dios hay un todo integral; 2. Si en él hay un todo universal.

ARTÍCULO 1
Si en Dios hay un todo integral

OBJECIONES

1. Parece que en Dios hay un todo integral. En efecto, donde quiera que hay una cantidad, allí hay razón de un todo integral, puesto que toda cantidad es divisible en partes. Es así que en Dios hay cantidad de virtud. Luego en Él hay un todo integral.

2. Como la cantidad continua está integrada por sus partes, así también lo está el número. Es así que en Dios hay número de personas, a saber, el ternario, del que el uno y el dos son como ciertas partes. Luego parece que en Él hay un todo integral.

3. Todo lo que es algo de una cierta cosa y no es aquella cosa misma, es parte integral de ella. Es así que el Padre es algo de la Trinidad y no es la Trinidad. Luego es parte integral de la Trinidad.

4. Las realidades naturales nunca están constituidas por la sola naturaleza, y, sobre todo, cuando hay muchas realidades naturales en una sola naturaleza. Es así que, en una sola naturaleza divina hay varias realidades naturales, a saber, las personas. Luego para la constitución de las personas se añade necesariamente alguna otra cosa a la naturaleza divina; y, de esta manera, habrá en ella algo integrado de más cosas.

EN CONTRA, cada todo integral está compuesto de partes. Es así que en Dios no hay composición de partes, sino suma simplicidad –como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 4, artículo 1–. Luego en Dios no hay un todo integral.

SOLUCIÓN

La naturaleza del todo integral consiste en la composición. Ahora bien, la razón de parte integral tiene una imperfección aneja: pero la simplicidad y la perfección divinas son incompatibles con todas estas cosas; luego no puede haber en ella ni un todo integral, ni parte.

RESPUESTAS

1. La cantidad virtual no es considerada según la división de virtud intrínsecamente; sino, más bien, es considerada su división en relación con las realidades exteriores, bien sea según el número de objetos, bien sea según la intensidad del acto, o según los modos de obrar. Por lo tanto, está claro que, en la cantidad virtual, no existe la razón de todo y de parte integral, ya que las partes integrales están dentro de su todo.

2. En Dios, la unidad o dualidad no son parte de lo ternario, a no ser según una acepción meramente conceptual. El motivo de esto es porque el número se encuentra de modo diverso en las realidades creadas y en las realidades divinas; como también, de modo diverso se encuentra la unidad. En efecto, dado que "uno" es lo que es indiviso en sí mismo y dividido de otros, todo lo creado se distingue de otros por su esencia; la propia esencia de lo creado, en cuanto que es indivisa en sí misma y se distingue de los demás es su unidad; y las varias unidades que constituyen el número de las personas creadas son varias esencias congregadas según la numeración, de modo que no hay en una nada de lo que hay en la otra según el mismo número. Así pues, en las realidades creadas, el número tiene razón de distinción y de una especie de acumulación de cosas distintas por esencia; y, por esto, tiene el carácter de un todo integral.

En cambio, la unidad personal es la misma propiedad relativa que distingue a una persona de otra, y no la esencia de la misma persona; luego las tres personas no son diferentes por esencia, puesto que, en las tres personas, la esencia es numéricamente idéntica. Por eso, en ellas no puede haber acumulación, sino solamente distinción. Y, por eso, el número no tiene razón de todo integral, a no ser quizás en cuanto que, en nuestro entendimiento, están unidas las razones de las propiedades personales. Pero, con esto, no habrá integración de una realidad, sino que la habrá sólo conceptualmente.

3. Esta proposición es falsa: “El Padre es algo [*aliquid*] de la Trinidad”, si se entiende en sentido partitivo; en efecto, con ella se significaría que tendría parte de la esencia de la Trinidad, puesto que “algo”, al ser neutro, significa la esencia. Pero esta otra proposición es verdadera: “El Padre es alguien [*aliquis*] de la Trinidad”; de lo que no se puede concluir que sea una parte de la Trinidad, a no ser conceptualmente; esto es, puesto que no hay tantas personas cuantas Trinidades hay, ya que la Trinidad es las tres personas, y no el Padre.

4. Para constituir una realidad natural, no hay que añadir nada a la naturaleza divina, ya que en Dios se identifica aquello “por lo que es” [*quo est*], y “lo que es” [*quod est*], o “quien es” [*qui est*]. En efecto, la distinción no depende de la naturaleza, sino de la razón de propiedad relativa; y ésta, sin duda, en cuanto se relaciona con la esencia, es diferente de la propia esencia sólo conceptualmente, y no realmente; en cambio, en cuanto que se relaciona al correlativo al que se opone, constituye la distinción real de la persona, como se ha dicho anteriormente, en la distinción 9, cuestión única, artículo 1.

ARTÍCULO 2
Si en Dios hay un todo universal

OBJECIONES

1. Parece que en Dios hay un todo universal. En efecto, todo lo que se predica de alguna cosa sustancialmente, y no a la inversa, se predica de ella como un todo universal, pero de la parte subjetiva. Ahora bien, la esencia divina o Dios se predica de ese modo del Padre, pues el Padre es la esencia divina, pero no cualquiera que es la esencia divina es el Padre. Luego en Él hay un todo universal.

2. Lo universal y lo particular se diferencian como lo común y lo propio. Es así que en Dios se encuentran lo común y lo propio, ya que la esencia es común y la relación es propia de la persona. Luego en él existe lo universal y lo particular.

3. En la distinción 5, basándose en las palabras de San Hilario, se dijo que “el Hijo de Dios ha ejercido el poder de su género en el hábito de la humanidad asumida”. Es así que su género denomina su naturaleza. Luego parece que la esencia es un género y un universal respecto a las personas.

4. La ciencia es una especie de conocimiento. Es así que de Dios se dicen estas dos cosas, a saber: que conoce y que sabe. Luego parece que en Dios hay un todo universal.

EN CONTRA, donde quiera que hay lo universal y lo particular, los particulares están en potencia en sus universales, como las diferencias en el género. Es así que en Dios no hay nada en potencia. Luego no existe en Él lo universal ni lo particular.

Además, todo superior es una parte integral que constituye la definición del inferior; de ahí que Porfirio (*Isag*., *De diff*.) diga que el género se asemeja a la materia, la diferencia a la forma y la especie al compuesto. Es así que en Dios no hay ni todo integral ni parte. Luego tampoco el todo universal y la parte que le corresponde.

SOLUCIÓN

En Dios no puede haber lo universal ni lo particular. Y de esto se pueden señalar cuatro razones. Primera, porque, según Avicena (*Log*., II, 2), donde quiera que hay género y especie, es preciso que haya una esencia diferente de su ser, como se ha dicho antes en la distinción 8, cuestión 1, artículo 1; y esto no acontece en Dios. Segunda, porque la esencia universal no es la misma numéricamente en sus inferiores, sino sólo conceptualmente; sin embargo, la esencia divina es numéricamente la misma en las tres personas. Tercera, porque lo universal exige pluralidad en las cosas que están contenidas bajo él, bien sea en acto, bien en potencia: en acto, como acaece en el género, que tiene siempre varias especies; en potencia, como en algunas especies, cuya forma, en sí misma, puede encontrarse en muchos sujetos, dado que toda forma es de suyo comunicable; mientras que el hecho de que se encuentre en un solo sujeto depende de la materia debida a aquella especie que se concierta toda en un solo individuo, como está claro en el sol, que consta de toda su materia; y esta pluralidad es según el número; y este número está simplemente fundado en la distinción sustancial. Ahora bien, las tres personas no son enumeradas con tal número, como se ha dicho en el artículo precedente; y, por ello, la esencia no tiene la razón de universal. Cuarta, porque lo particular se obtiene siempre de la adición al universal. Ahora bien, en Dios, debido a su suma simplicidad, no es posible la adición; y, consecuentemente, tampoco es posible lo universal ni lo particular.

RESPUESTAS

1. El modo de predicación es proporcionado a las mismas realidades de las que se predica; puesto que, según San Hilario (*De Trin*., IV, ante med.), la palabra debe ajustarse a la realidad. Por lo tanto, de la misma manera que ninguna realidad en las criaturas es totalmente semejante a la unidad de la esencia en las tres personas, sino sólo relativamente, así también, ningún modo de predicación en las criaturas es semejante a este modo de predicación por el que la esencia o Dios se predica de las tres personas. Así pues, afirmo que, según lo que se ha tocado en la objeción, tiene semejanza con el modo de predicación que corresponde al todo universal, pero se diferencia en otros aspectos señalados en el cuerpo del artículo.

2. Lo común, en sí mismo, no determina una comunidad de realidad o de razón, como el universal; y, consecuentemente, la esencia puede decirse que es común, pero no universal.

3. San Hilario habla según la semejanza de las criaturas, en cuanto que, al hablar comúnmente, decimos que el género de los hombres es un solo género, en la medida en que hay multitud de algunos que se relacionan con un solo principio; y, así, se dice que el género divino es la misma pluralidad de las personas, según el orden de emanación de un solo principio que es el Padre.

4. En las criaturas se encuentran algunas cosas que, tanto según la razón de género, como según la razón de especie, indican una cierta perfección. Por lo tanto, ambos aspectos son atribuidos, según su propia razón de ser, a Dios, como está claro en el conocimiento y en la ciencia. Y estas cosas, aunque en las criaturas se encuentren como el género y la especie, sin embargo, en Dios no se encuentran de ese modo, puesto que una cosa no añade nada a la otra realmente, sino sólo conceptualmente.

CUESTIÓN 5

Respecto a la segunda prueba se examina la verdad, y se plantean tres cuestiones: 1. Qué es la verdad; 2. Si todas las cosas son verdaderas por una sola verdad, que es la verdad increada o primera; 3. Condiciones de la verdad: eternidad e inmutabilidad.

ARTÍCULO 1
Si la verdad es la esencia de la cosa

OBJECIONES

1. Parece que la verdad se identifica con la esencia. En efecto, San Agustín en *Soliloquios,* 2, 5, dice que verdadero es lo que es; otros afirman que lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es. Luego cada cosa es verdadera en cuanto que tiene el ser. Es así que el ser es el acto de la esencia. Luego parece que se identifica la verdad con la esencia, dado que cada cosa es formalmente verdadera por la verdad.

2. En todas las cosas que se diferencian o realmente o conceptualmente, una puede entenderse sin la otra, de ahí que –según Boecio (*De hebdom*., 2)–, Dios puede concebirse sin concebir su bondad. Es así que la esencia de una cosa no puede concebirse sin la verdad. Luego la esencia de una cosa y la verdad no difieren ni real ni conceptualmente.

3. Todo lo que se diferencia conceptualmente del ente, resulta de una adición al mismo ente. Es así que lo que resulta de una adición a una cosa, la contrae y determina, como hombre respecto a animal. Luego parece que la verdad no se diferencia de la esencia, ni realmente, ni conceptualmente, puesto que la verdad no contrae al ente (ya que la verdad y el ente se convierten).

4. San Anselmo (*De ver*., 12) dice que la verdad es la rectitud perceptible por la sola mente. Ahora bien, parece que habla sobre la rectitud metafóricamente, ya que la rectitud, propiamente dicha, es una propiedad del continuo. Es así que la bondad y la justicia, según su propia razón de ser, son una rectitud perceptible por la sola mente. Luego parece que la verdad se identifica con la bondad y con la justicia realmente y conceptualmente.

5. En contra, acaece que se dice que una cosa es verdadera tanto del ente como del no ente. Es así que los no entes no tienen esencia. Luego parece que la verdad no se identifica con la esencia, puesto que todo lo verdadero lo es por la verdad.

6. La verdad es perceptible por la sola mente, como está claro en San Anselmo (*ibid*.). Es así que, lo que es perceptible por la sola mente no está en los objetos sensibles, sino en los inteligibles; ahora bien, la esencia es propia de ambos. Luego la esencia y la verdad no se identifican.

7. La verdad y la falsedad se encuentran sólo en las cosas complejas, puesto que el singular incomplejo ni es verdadero, ni falso. Es así que la esencia pertenece a las realidades incomplejas. Luego etc.

8. La falsedad se opone a la verdad. Ahora bien, en los entes se puede encontrar la falsedad, como cuando decimos oro falso; pero del ente no se predica el no-ente; luego lo falso no se identifica con el no-ente; por lo tanto, tampoco la verdad se identifica con la esencia, puesto que, si lo contrario no se predica de su contrario como idéntico, tampoco lo opuesto de su opuesto.

SOLUCIÓN

Hay una triple diversidad en las cosas que son significadas por los nombres. Pues hay unas que, según todo su ser completo, se encuentran fuera del alma; de este género son los entes completos, como el hombre y la piedra. En cambio, hay otros que nada tienen fuera del alma, como los sueños y la imaginación de una quimera. Finalmente, hay otros que tienen el fundamento en la realidad que hay fuera del alma, pero el complemento de su razón de ser, en cuanto a aquello que es lo formal, se obtiene mediante una operación del alma, como está claro en el universal. En efecto, la humanidad es algo que está en la realidad, sin embargo, no tiene en ella la razón de universal, dado que no existe fuera del alma una humanidad común a muchos; pero, en cuanto que es recibida en el entendimiento, se le añade, mediante la operación del entendimiento, la intención según la cual se llama especie; de modo semejante ocurre con el tiempo, que tiene el fundamento en el movimiento, a saber, en el antes y en el después del mismo movimiento; pero respecto a lo que es formal en el tiempo, esto es la numeración, se completa a través de la operación del entendimiento numerante. Digo lo mismo de la verdad que tiene un fundamento en la cosa, pero su razón de ser se completa por una acción del entendimiento, a saber, cuando es aprehendida del mismo modo que es. De ahí que el Filósofo (*Metaphys.*, VI, texto 8) diga que la verdad y la falsedad están en el alma; pero el bien y el mal en las cosas.

Ahora bien, dado que en una cosa se encuentra su esencia y su ser, la verdad se funda en el ser de la cosa más que en la esencia; como también el nombre de ente se impone por el ser; y en la misma operación del entendimiento que toma el ser de la cosa, tal y como es, mediante una cierta asimilación al mismo, se completa la relación de adecuación, en la que consiste la razón de verdad. Por lo tanto, afirmo que el mismo ser de la cosa es la causa de la verdad, en cuanto que está en el conocimiento de la inteligencia. Sin embargo, la razón de verdad se encuentra en el entendimiento antes que en la cosa: como también lo caliente y lo frío y otras causas de la salud son la causa de la salud que hay en el animal; y, sin embargo, se dice antes que el animal es sano, y se dice también que los signos o señales de la salud y la causa de la salud son sanos de acuerdo con la analogía a lo sano que hay en

el animal. Por lo que afirmo que lo verdadero se dice antes de la verdad del entendimiento, y se dice de la enunciación en cuanto que es signo de esa verdad; en cambio, se dice lo verdadero de la cosa, en cuanto que es su causa.

Por lo tanto, se dice verdadera la cosa que naturalmente puede provocar por sí misma una aprehensión verdadera respecto a lo que aparece exteriormente en ella; y, de modo semejante, se dice falsa la cosa que naturalmente puede provocar una aprehensión falsa respecto a lo que aparece exteriormente en ella, como se dice que el cobre es oro falso. Y de esto deriva que se llame también falso al hombre que, con palabras o hechos, muestra de sí mismo un ser distinto de lo que es; y, por oposición, se entiende la verdad [o veracidad] que es una virtud que consiste en las palabras y en los hechos, como dice el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 34).

Ambas verdades, la del entendimiento y la de la cosa, se reducen a Dios, como al primer principio, puesto que su ser es causa de cada uno de los seres, y su inteligencia es la causa de todo conocimiento. Por esto, Él es la verdad primera y también el ente primero; pues, cada una de las cosas hace referencia a la verdad como al ser [*ita se habet ad veritatem sicut ad esse*], según queda aclarado por lo expuesto poco antes. Y de eso deriva que la primera causa del ser es la primera causa de la verdad y sumamente causa verdadera, esto es, Dios, como prueba el Filósofo (*Metaphys*., II, texto 4). Pero la verdad de la enunciación se reduce a los primeros principios conocidos por sí, como a las primeras causas; y, sobre todo, a este principio: la afirmación y la negación no son simultáneamente verdaderas, como dice Avicena (*Log*., II, 4).

Así se aclara de qué modo se ofrecen diversas definiciones de verdad. Pues en cuanto la verdad se completa en la manifestación del entendimiento, se ofrece una definición de la verdad, como dice San Agustín (*De ver. rel.*, 36): “La verdad es aquello mediante lo cual se muestra lo que es”; y San Hilario (*De Trin.*, V, ante med.): “Lo verdadero es lo que es declarativo y manifestativo del ser”. En cuanto la verdad tiene el fundamento en la realidad, se ofrece otra definición de la verdad, como aquella de San Agustín en *Soliloquia*, 2, 4: “Verdadero es lo que es”; y otra magistral: “Lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es”; y una también de Avicena (*Metaphys*., VIII): “La verdad de cualquier cosa es la propiedad de ese su ser que le ha sido asignado firmemente”. Además, se ofrece otra definición conforme a la conmensuración de lo que hay en el entendimiento respecto a aquello que hay en la realidad, como se dice: la verdad es una adecuación de la cosa al entendimiento; y San Agustín (*loc. cit.*): “Es verdadero lo que es tal como aparece al cognoscente, si éste quiere y puede conocer”. Por otro lado, se da otra definición de verdad en cuanto que es apropiada al Hijo, a

quien también le es apropiado el conocimiento; es la de San Agustín en *De vera religione*, 36: “La verdad es la suma semejanza al principio; y esta semejanza existe sin desemejanza alguna”. En fin, se da otra definición de la verdad, que comprende todas las acepciones de la verdad: la verdad es la rectitud [*rectitudo*], perceptible por la sola mente. En “la rectitud” está comprendida la conmensuración, y en “el perceptible por la sola mente” se alude a lo que completa la noción de verdad. También está claro por lo expuesto (un poco antes) que la verdad añade algo a la esencia según la razón, a saber, el orden al conocimiento o a la mostración de algo.

RESPUESTAS

1. El ser [*esse*] se dice de dos modos: de un modo, en cuanto que el ente [*ens*] significa la esencia de las cosas y se divide en diez géneros; de un segundo modo, en cuanto que ser [*esse*] significa la composición que el alma hace; el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 14) llama verdadero a este ente. De modo semejante, San Agustín (última cita), cuando afirma que lo verdadero es lo que es; como si dijera: es verdadero cuando se dice de aquello que es; y, semejantemente, se entiende la expresión: lo verdadero es la indivisión del ser y de aquello que es. Y si en las proposiciones negativas hay una verdad que no consiste en la composición, sino en la división, sin embargo la verdad que se expresa negativamente se funda en la verdad que se expresa afirmativamente, cuyo signo es que ninguna proposición negativa se prueba si no es por una afirmación.

O puede decirse que estas definiciones son dadas de la verdad, no según su razón completa, sino según aquello que está fundado en la cosa.

2. Como la bondad indica la razón por la que la esencia se ordena al apetito, así la verdad expresa la razón por la que la esencia se ordena al entendimiento. Por lo tanto, de la misma manera que ningún ser es apetecido si se quita la razón de bien, así ningún ser es conocido si se elimina la razón de verdadero. Sin embargo, una es la razón de verdadero y otra la razón de ente [*entis*]. En efecto, se dice que una cosa no puede entenderse sin la otra de dos modos. O de manera que una no puede ser entendida si no se establece que la otra es: y, así, se dice que el ser no puede ser entendido sin lo verdadero, como tampoco puede ser entendido sin el hecho de ser inteligible. O de manera que siempre que se entiende una, se entiende también la otra: como quien conoce al hombre, conoce también el animal. Y, de este modo, el ser [*esse*] puede ser entendido sin lo verdadero, pero no viceversa, puesto que lo verdadero no está en la razón de ente, sino que el ente está en la razón de verdadero; como uno puede conocer el ente y, sin embargo, no conocer algo de la razón de inteligibilidad; pero nunca puede ser conocido lo inteli-

gible bajo este aspecto, a no ser que sea conocido el ente. Por lo tanto, está también claro que el ente es la primera concepción del entendimiento.

3. La verdad añade algo al ente, como también el bien y el uno. Pero ninguno de ellos añade una diferencia que contraiga al ente, sino que añaden una razón que acompaña al ente: como el uno le añade la razón de indivisión; el bien, la razón de fin; y la verdad, la razón de orden al conocimiento; y por eso estos cuatro: ente, bien, uno y verdadero, se convierten.

4. La rectitud se dice metafóricamente de la bondad, de la justicia y de la verdad, pero bajo diversos aspectos. En efecto, en lo recto se encuentra una cierta proporción igualitaria de principio, medio y fin; por lo tanto, cuando alguien, al distribuir o al comunicar, guarda la medida de la igualdad de la justicia o la medida del precepto de la ley, se dice que hay rectitud de la justicia; y se dice que hay rectitud de la bondad, cuando una cosa no se sale de la conmensuración del fin; y se dice que hay rectitud de la verdad cuando no rebasa el orden de conmensuración de la cosa y del entendimiento.

5. Según Avicena, no se puede enunciar nada de lo que no es de ningún modo; en efecto, es preciso que aquello de lo que se enuncia algo sea al menos aprehendido; y así tiene al menos un ser en el entendimiento que lo aprehende; y de este modo es claro que a la verdad le corresponde siempre un ser; pero no es necesario que siempre le corresponda a la verdad un ser en la cosa fuera del alma, puesto que la razón de verdad se completa en razón del alma.

6. Aunque el ser esté en las cosas sensibles, sin embargo el sentido no aprehende la razón del ser [*rationem essendi*] o la intención de ente [*intentionem entis*], como tampoco aprehende una forma sustancial, a no ser accidentalmente; porque sólo aprehende los accidentes sensibles. Así también, aunque la verdad esté en las realidades sensibles, en cuanto que se dice que la verdad está en las cosas, sin embargo, la intención de verdad es sólo percibida por el entendimiento. O incluso se debe decir que, aunque las realidades sensibles sean comprendidas por el sentido, sin embargo, su adecuación al entendimiento es comprendida solamente por la mente, y por esto se dice que la verdad es perceptible sólo por la mente.

7. La operación del entendimiento es doble. A la primera algunos la llaman imaginación del entendimiento [*imaginatio intellectus*]; y a ésta el Filósofo (*De an.*, III, texto 21) la denomina inteligencia de los indivisibles, que consiste en la aprehensión de la esencia simple, que, con otro nombre, se llama también formación [*formatio*]. La otra es la que llamamos fe [*fidem*], que consiste en la composición o en la división de la proposición. La primera operación hace referencia a la esencia de la realidad; la segunda a su ser. Y puesto que la razón de verdad se funda en el ser, y no en la esencia

–como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, por ello, la verdad y la falsedad se encuentran propiamente en la segunda operación y en su signo que es la enunciación, y no en la primera o en su signo que es la definición, a no ser de modo relativo; como también el ser de la esencia [*esse quidditatis*] es un cierto ser de razón.

Pues bien, conforme a este ser se habla de la verdad en la primera operación del entendimiento; y de este modo se habla también de la definición verdadera. Pero a esta verdad no se le añade de por sí la falsedad, puesto que el entendimiento posee un juicio verdadero sobre el objeto propio hacia el que tiende naturalmente, que es la esencia de la cosa, como la vista lo tiene del color; sin embargo, accidentalmente se mezcla la falsedad en razón de la afirmación y de la negación aneja. Esto acaece de dos modos: o comparando la definición con lo definido, y entonces se dice que la definición es falsa relativamente a algo, pero no de modo absoluto, como la definición del círculo es falsa si se aplica al triángulo; o bien relativamente a las partes de la definición entre sí, en las que está implicada la afirmación imposible [la falsedad], como en la definición del vacío, que es el lugar en el que no hay ningún cuerpo; esta definición es falsa absolutamente, como se dice en el libro V de la *Metaphysica* (texto 34). Pero esto solamente acaece en las esencias de los compuestos, puesto que en las esencias de las realidades simples, el entendimiento solamente falla por el hecho de no entender nada en absoluto, como se dice en el libro IX de la *Metaphysica* (texto 22).

Ahora bien, en la segunda operación se mezcla la falsedad también de por sí, no en cuanto a las primeras afirmaciones que el entendimiento conoce naturalmente, como son los axiomas, sino en cuanto a aquellas cosas que de ellos se siguen: puesto que, al investigar la razón, es posible que yerre por la aplicación de una cosa a otra.

Así pues, por lo expuesto en el cuerpo del artículo, está claro que lo verdadero, propiamente hablando, que se encuentra sólo en las realidades complejas, no es óbice a la conversión entre lo verdadero y el ente: puesto que cada una de las realidades incomplejas tiene su ser, el cual es recibido por el entendimiento solamente a modo de una composición; luego, por la propia razón que lo verdadero añade al ente, a saber, el orden al entendimiento, se sigue esta diferencia: que lo verdadero es propio de las cosas complejas, mientras que el ente se dice de la cosa incompleja existente fuera del alma.

8. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, el ente es el primer concepto del entendimiento; por lo tanto, al ente no puede oponérsele algo a modo de contrariedad o de privación, sino sólo a modo de negación: ya que como el ente no se funda en alguna cosa, tampoco su opuesto; en efecto, los opuestos son tales respecto a lo mismo. Ahora bien, uno, verdadero y bien,

según su propia inteligibilidad, se fundan sobre la intención de ente, y, por ello, pueden tener una oposición de contrariedad o de privación fundadas sobre el ente, de la misma manera que también ellos se fundan sobre el ente. Por lo tanto, queda claro que lo verdadero y lo falso, el bien y el mal no se relacionan entre sí como el ente y el no ente, a no ser que el no ente se tome de modo particular, según la remoción de alguna cosa bajo la que subyace algún ente. Pero, así como una privación particular cualquiera del ente se funda en el bien, también lo falso se funda en algo verdadero, como en un ser. Consecuentemente, de la misma manera que aquello en lo que hay falsedad o malicia es un ente, aunque no sea un ente completo, así también, aquello que es malo o falso es un bien o una verdad incompletos.

ARTÍCULO 2

Si todas las cosas son verdaderas por la verdad increada

(I q16 a6)

OBJECIONES

1. Parece que todas las cosas son verdaderas debido a una sola verdad: la verdad increada. En efecto –como se ha dicho en la solución del artículo anterior–, lo verdadero se dice analógicamente de aquellas cosas en las cuales está la verdad, como la salud se dice de todas las cosas sanas. Es así que hay numéricamente una sola salud por la que el animal es llamado sano, como sujeto de ella; y la medicina es sana, como causa de la salud; y la orina es sana, como signo de salud. Luego una sola es la verdad por la que todas las cosas son verdaderas.

2. Toda rectitud es considerada mediante una determinada medida. Es así que la verdad es una cierta rectitud. Así pues, como vemos que a todas las realidades temporales les corresponde un único tiempo como medida, parece también que a todas las cosas verdaderas corresponda una verdad, según la cual se dice que son verdaderas.

3. La verdad se comporta respecto a las cosas verdaderas como la bondad a las cosas buenas. Pero todas son buenas con una sola bondad. De ahí que San Agustín (*De Trin*., VIII, 3) diga: “Bueno es el hombre, buena es la faz; bueno es esto, bueno aquello; prescinde de los determinativos esto y aquello, y contemplarás el bien de todo bien”. Por lo que parece que una es numéri-

camente la bondad participada por todas las cosas, según la cual se dice que son buenas. Luego parece que, de modo semejante, se dice que todas las cosas son verdaderas debido a una sola verdad: la verdad increada.

4. Si se dijera que todas las cosas son verdaderas debido a la verdad increada ejemplarmente, sucede lo contrario: el ejemplar de cada forma está en Dios, que es la esencia creadora. Así pues, si esto fuera suficiente para que todas las cosas fueran verdaderas, debido a la verdad increada, puesto que son modeladas por ella, parece que todas las cosas podrían ser coloreadas, porque son modeladas por el color que, ejemplarmente, hay en Dios: pero esto es inadmisible.

5. EN CONTRA, es verdad que los males se producen. Es así que ningún mal proviene de Dios. Luego parece que no todas las cosas verdaderas son verdaderas, debido a la verdad increada.

SOLUCIÓN

Como se ha dicho en el artículo anterior, la razón de la verdad consiste en dos cosas: el ser de la realidad y la aprehensión de la facultad cognoscitiva, proporcionada al ser de la realidad. Aunque ambas –como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 1, artículo 1–, se reducen a Dios, como causa eficiente y ejemplar, sin embargo, cualquier cosa participa su ser creado, mediante el cual es formalmente; y cada uno de los entendimientos participa la luz por la que juzga rectamente de las cosas; y esto, evidentemente, está modelado por la luz increada. También el entendimiento tiene su operación en sí mismo, con la que se completa la razón de verdad. Por lo que afirmo que, de la misma manera que hay un solo ser divino por el que existen todas las cosas, como por un principio efectivo ejemplar, y, sin embargo, en las cosas diversas hay un ser diverso, por el que la realidad existe formalmente; así también, hay una sola verdad, la divina, por la que todas las cosas son verdaderas, como por un principio efectivo ejemplar; sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas, mediante las cuales se dice que las cosas son formalmente verdaderas.

RESPUESTAS

1. Se dice que una cosa es análoga de dos modos: primero, según la intención o concepto solamente, y no según el ser; y esto sucede cuando un concepto se refiere a varias cosas según un antes y un después; y, sin embargo, no tiene el ser más que en una sola cosa; como el concepto de salud se refiere al animal, a la orina y al régimen o dieta, pero de modo diverso,

según un antes y un después; pero no según un ser diverso, puesto que el ser de la salud sólo está en el animal.

Segundo, según el ser y no según la intención o concepto; y esto sucede, cuando varias cosas son igualadas en la intención de algo que les es común, pero eso común no tiene un ser que responda a la misma razón en todas las cosas, al igual que todos los cuerpos son igualados en la intención de corporeidad. Por lo que el lógico, que considera sólo las intenciones, dice que el nombre de cuerpo se predica de modo unívoco de todos los cuerpos; pero el ser de esta naturaleza no responde a la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. No obstante, en lo que se refiere al metafísico y al filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas según su ser, ni el nombre de "cuerpo" ni cualquier otro nombre se dice de modo unívoco de los entes corruptibles e incorruptibles, como está claro en el Filósofo, en el libro X de la *Metaphysica* (texto 5) y en el Comentador.

Y tercero, según el concepto y según el ser; y esto sucede cuando no se igualan ni en un concepto común, ni en el ser: como el ente se predica de la sustancia y del accidente; y en tales categorías, es necesario que la naturaleza común tenga un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección.

De modo semejante, afirmo que la verdad, la bondad, y todo lo similar, se predican analógicamente de Dios y de las criaturas. Por lo que es preciso que, según su ser, todas estas cosas se encuentren en Dios y en las criaturas según razón de una mayor o menor perfección; de lo que se sigue que son verdades diversas, no pudiendo encontrarse en una y otra parte según un único ser.

2. Dado que la verdad es una cierta rectitud y conmensuración, es preciso que en la razón de verdad se entienda la medida y –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–, es necesario que haya conmensuración de la cosa al entendimiento, para que se complete la razón de verdad. Ahora bien, las cosas se relacionan con los diversos entendimientos de modo diverso, puesto que el entendimiento divino es la causa de la cosa; por lo que conviene que la cosa se mida por el entendimiento divino, ya que todo es medido por su principio; y, por eso, San Anselmo (*De ver.*, 11) dice que la cosa es verdadera cuando cumple aquello para lo que ha sido ordenada en el entendimiento divino. Pero las cosas se relacionan como una causa con nuestro entendimiento, ya que el entendimiento recibe información de las cosas; por ello, sucede que nuestro conocimiento no es la medida de las cosas, sino que es medido por ellas –como se dice en el libro X de la *Metaphysica* (texto 5)–. En efecto, no es el caso de que la realidad sea, porque así nos parece,

sino más bien, es verdad lo que nos parece a nosotros, porque la cosa es así en la realidad.

Por consiguiente, el entendimiento divino es como la medida primera, no mensurada; por su parte, la realidad es medida segunda, mensurada; y nuestro entendimiento es medido y no mensurante. Afirmo, pues, que la primera medida de la verdad es una solamente; pero las medidas segundas, esto es, las propias realidades son muchas; luego hay muchas verdades. Y si solamente hubiera una sola medida de la verdad, aún así, no se seguiría que hubiera una sola verdad, ya que la verdad no es una medida, sino conmensuración o adecuación y, respecto a una sola medida, puede haber diversas conmensuraciones de las realidades diversas. Luego no es posible la semejanza con el tiempo, ya que éste es la medida misma.

3. Lo mismo afirmo de la bondad: la bondad es una sola, por la que, como principio efectivo ejemplar, todas las cosas son buenas. Sin embargo, la bondad por la que cada una de las cosas es formalmente buena, es diversa en las diversas cosas. Pero dado que la bondad universal no se encuentra en criatura alguna, sino particularizada y de modo relativo, por eso San Agustín dice que, si eliminamos todos los caracteres particulares de la bondad misma, permanecerá, en nuestro entendimiento, la bondad íntegra y plena: la bondad divina que aparece en la bondad creada, cual ejemplar en el modelado.

4. El ejemplar de las cosas está en Dios de dos modos: primero, respecto a lo que hay en su entendimiento; y, así, según las ideas, el entendimiento divino es el ejemplar de todas las cosas que derivan de él, como el entendimiento del artífice, mediante la forma de su arte, es el ejemplar de todos los artefactos. Segundo, respecto a lo que hay en su naturaleza, como en razón de su bondad –por la que es bueno– es el ejemplar de toda bondad; y, de modo semejante sucede con la verdad. Por lo tanto, está claro que Dios no es, del mismo modo, ejemplar del color y de la verdad; por ello, la objeción no es concluyente.

5. Aunque el mal no es un bien, ni proviene de Dios, sin embargo, entender o conocer el mal es un bien y proviene de Dios; y, por ello, la verdad que consiste en la conmensuración del entendimiento respecto a la privación existente fuera del alma, es buena y proviene de Dios; por lo que San Ambrosio (Ambrosiaster, *In 1 Cor*., 12, sobre la frase "Por lo que os doy a conocer") dice: toda verdad, dígase de quien se diga, proviene del Espíritu Santo.

ARTÍCULO 3
Si hay varias verdades eternas
(I q16 a7)

OBJECIONES

1. Parece que hay varias verdades eternas. En efecto, como resulta claro de lo expuesto, las verdades de las proposiciones diversas son diversas. Ahora bien "El Padre es Dios", "el Hijo es Dios", son dos proposiciones. Luego también son dos verdades. Es así que la una y la otra proposición son verdaderas desde la eternidad. Luego son varias las verdades eternas.

2. Dios ha conocido previamente todas las cosas que han sido, son y serán; y parece que son muchas. Es así que Dios conoce previamente lo que es verdad. Luego hay varias cosas verdaderas desde la eternidad.

3. San Agustín (*De div. quaest*., *Solil.*, II, 18 y 19; *De imm. an.*, 11) prueba que el alma es inmortal porque es el sujeto de la verdad, que es eterna. Ahora bien, está claro que la verdad que está en nuestro entendimiento como en un sujeto, no es la verdad divina por esencia. Luego parece que hay varias verdades eternas. Que la verdad es eterna se prueba así: todo aquello a cuya remoción sigue su posición, es eterno. Es así que si se niega el ser de la verdad, se pone su ser. Luego la verdad es eterna. Prueba de la menor: si la verdad no existe, es falso que la verdad existe. Es así que, si la afirmación es falsa, la negación es verdadera. Luego será verdad que la verdad no existe. Ahora bien, no será verdad sino por alguna verdad. Luego alguna verdad existe.

4. Todo lo que no puede entenderse que no sea, es eterno, ya que todo lo que puede no ser, puede entenderse que no es. Es así que no puede entenderse que la verdad no sea, porque todo lo que se entiende, se entiende a través de un juicio de verdad. Luego parece que la verdad que está en el entendimiento, es eterna e inmutable.

5. Parece que se puede decir lo mismo de la verdad de la enunciación. En efecto, si la verdad de la enunciación se cambia o se destruye, ello sucederá o por destrucción del signo, o por destrucción de la cosa. Es así que de ninguno de los dos modos se destruye o se muda. Luego la verdad de la enunciación es eterna e inmutable. Prueba de la menor: si no existe el signo, es preciso que la cosa sea significada. Ahora bien, la verdad es una rectitud, y la verdad del signo es la rectitud de la significación. Luego si no existe la enunciación, o cualquier signo de la verdad, aún así permanecerá la verdad del signo. De modo semejante se prueba que no cambia por la mutación de

la cosa, ya que –como se ha dicho en el artículo 1 de esta cuestión, a la objeción segunda–, cada una de las cosa tiene verdad, cuando cumple aquello para lo que ha sido ordenada en la mente divina. Ahora bien, si la carrera de Sócrates cesa, aún así, este enunciado: "Sócrates corre", cumple aquello para lo que ha sido ordenado en la mente divina, puesto que significa que Sócrates corre. Luego parece que, destruida o cambiada la realidad, la verdad del signo ni cambia, ni se destruye.

6. Parece que lo mismo sucede con la verdad que hay en la realidad, ya que, como dice San Agustín (*Solil.*, II, 15), si se extingue una cosa verdadera, la verdad no se extingue. Es así que la verdad de la cosa no podría ser destruida o cambiar, a no ser por la mutación de la cosa. Luego parece que no se extingue de ningún modo.

7. Así mismo, "un todo es mayor que su parte" es una verdad que de ningún modo parece mutable; y semejantemente ocurre con otros axiomas del mismo género. Luego parece que hay varias verdades eternas inmutables.

EN CONTRA, San Agustín (*De nat. boni*, 1) afirma que la verdadera eternidad y la única inmutabilidad está en Dios. Es así que la verdad de Dios es una solamente, como una sola también es la esencia. Luego parece que hay solamente una verdad eterna e inmutable.

SOLUCIÓN

Hay una sola verdad eterna: la verdad divina. En efecto, dado que la razón de verdad se completa en la acción del entendimiento, y tiene como fundamento el ser mismo de la cosa, el juicio sobre la verdad sigue al juicio sobre el ser de la cosa y sobre el entendimiento. Por lo tanto, como hay un solo ser eterno, el divino, así también hay una sola verdad. Y, semejantemente, sobre la mutabilidad de la verdad se debe decir lo mismo que sobre la mutabilidad del ser; en efecto –como se ha dicho en el artículo precedente–, sólo es inmutable absolutamente el ser divino; luego solamente hay una verdad inmutable: la divina.

A la vez, se dice que el ser de las demás cosas es mutable con una mutación de variabilidad, como sucede en los seres contingentes. También su verdad es mutable y contingente. Pero el ser de algunas cosas es sólo mutable por su posibilidad de volver a la nada, si se le abandonara a sí mismo; y, de modo semejante, su verdad es mutable por su vertibilidad a la nada, si se la dejase a sí misma. Por lo tanto, está claro que ninguna verdad es necesaria en las criaturas.

De modo semejante también, si se habla de la verdad en cuanto que su razón de ser se completa en razón del entendimiento, está claro que ningún entendimiento es eterno e invariable por su propia naturaleza, a no ser el entendimiento divino. De lo que también se deduce claramente que la única y sola verdad, que está en Dios, y que es Dios, es eterna e inmutable.

RESPUESTAS

1. De la misma manera que una sola es la esencia de las tres personas, mediante la cual cada persona tiene al ser, aunque sean varias las propiedades por las que se distinguen (y, sin embargo, todas ellas no se diferencian realmente por la esencia), así también, una sola es la verdad de las tres personas por parte de la realidad misma sobre la que se hace la enunciación. Pero sólo debido a nuestro entendimiento es por lo que hay varias enunciaciones verdaderas. Por lo tanto, la verdad que hay en estos enunciados, por la que son formalmente verdaderos, o la verdad que está en nuestro entendimiento, no es eterna, como no lo son las proposiciones ni nuestro entendimiento.

2. Las razones ideales de las cosas que hay en Dios desde la eternidad, no son realmente una cosa distinta del entendimiento y de la esencia divinos. Por lo tanto, como la verdad de la esencia es una realmente, así también lo es la verdad de todas aquellas razones de ser; y no se multiplican, si no es por referencia a las diversas realidades. Por lo que, con esto, no se prueba que haya varias verdades desde la eternidad, sino sólo que, según nuestra razón, es una sola la verdad de varias cosas.

3. Si el alma no existiera, ni existiera entendimiento creado alguno, la verdad, en cuanto que consiste en una operación del alma, no existiría. Sin embargo, podría permanecer en cuanto que tiene su fundamento en la realidad. También permanecería la idea [*intentio intellecta*] de la verdad en Dios. Por consiguiente, al no ser eternos ni el alma ni entendimiento alguno creado, antes de la existencia de estos no existía ninguna verdad creada.

Podría objetarse: la verdad no existe; luego es falso que la verdad existe, en cuanto a aquel tiempo en el que no existía la verdad creada. Pero afirmo que no se sigue esto consecuentemente, ya que, cuando no existe la verdad, tampoco existe la falsedad. Ahora bien, que no exista la verdad o la falsedad, no depende del defecto de la verdad o de la falsedad en cuanto a sus conceptos o intenciones, sino por defecto de aquellas cosas en las que la verdad tiene el ser. En efecto, de la misma manera que decimos que los universales son incorruptibles y eternos, ya que sólo se alteran o corrompen accidentalmente, esto es, en cuanto al ser que tienen en otro que puede no existir, así también sucede con la verdad y la falsedad: pues consideradas según sus intenciones o conceptos, no admiten una corrupción esencial interna, sino

solamente por el ser que tienen en otro. Y de esto procede la prueba de San Agustín; ya que cada una de las potencias que aprehende el significado interno de un concepto, es preciso que sea una potencia o facultad no ligada al cuerpo, ni dependiente de él, puesto que las facultades aprehensivas que están fijadas a órganos corporales, como ocurre claramente en los sentidos, no aprehenden la intención conceptual, como el concepto de hombre o de color, sino que aprehenden estas cosas en cuanto que son particulares. En cambio, la potencia que no depende del cuerpo, es incorruptible: y, así, se prueba que el alma intelectiva es inmortal, puesto que aprehende la verdad. Pues las facultades sensitivas, aunque sean verdaderas en sus aprehensiones, sin embargo no aprehenden la razón de su verdad, como lo hace el entendimiento.

4. Que no pueda entenderse que una cosa no exista, sucede de dos modos: o por parte de la cosa entendida, o por parte del que entiende. Por parte de la cosa entendida, cuando se trata de aquello que por su esencia tiene el ser, como es Dios, cuyo ser es su esencia, mediante la cual es entendido. Por parte del que entiende, en cuanto que no se puede entender una cosa sin el acto de entender; por lo que, si el acto de entender no existiera, nada podría entenderse; luego no se puede entender que el acto de entender no exista. De ambos modos, no es posible entender que la verdad no exista, ya que la verdad posee en su razón esencial el ser, en cuanto que se funda en la realidad; e incluye en su razón esencial el acto del entendimiento, por el que se completa en el alma. Sin embargo, de esto no se sigue que sea eterna, a no ser bajo esta condición: si el entenderla hubiera existido desde la eternidad; pues, aunque de la verdad no se pueda entender que no exista, esto es, que se aprehenda la intención esencial de verdad y no se aprehenda el ser, sin embargo, es posible que ni esto sea entendido, ni que exista aquello en lo que se funda la verdad, como en algún momento puede suceder; pero es eterna aquella sola verdad que se funda en el ser eterno y en el entendimiento eterno.

5. La verdad del enunciado puede cambiarse de los dos modos; pues, si no existiera ningún enunciado, la verdad del enunciado no existiría. Y, a lo que se objeta, esto es, que aún sería recto que la realidad fuera significada, afirmamos que es verdad; sin embargo, aquella rectitud no es más que la posibilidad interna que la realidad tiene de ser significada [*signabilitas*]; y esta posibilidad de ser significada no pone la verdad del signo en acto, sino sólo en potencia. También de modo semejante, cuando se muda o cambia una realidad, la verdad del enunciado cambia. Por lo que, según el Filósofo (*Praed*., capítulo “De substantia”, prop. 6), la misma proposición, unas veces es verdadera, y otras veces, falsa.

Y respecto a lo que se objeta después –a saber, que cumple también lo que se ha ordenado en la mente divina–, hay que decir que la enunciación puede considerarse de dos modos: o como una determinada cosa; y así está en ella la verdad de la cosa, como sucede en cualquier cosa cuando cumple aquello para lo que ha sido ordenada en la mente divina, y esa verdad permanece en ella, aún cambiada la realidad; o como signo de esa realidad; y, así, su verdad se obtiene mediante la adecuación a aquella realidad. Ahora bien, si la realidad cambia, se elimina la adecuación del signo a la realidad designada sin mutación alguna del propio signo; y es evidente que esto puede acaecer en las relaciones: por eso no permanece la verdad de la enunciación.

6. Si desaparece la realidad verdadera, desaparece la verdad en cuanto al ser que tiene en esa realidad. Sin embargo, puede permanecer la intención esencial de la verdad, en virtud del ser que tiene en otra realidad, o en virtud del ser que tiene en el alma. Y si se eliminan todas estas cosas, la verdad permanecerá solamente en Dios. Y aquel defecto no acaece en la verdad esencialmente, sino accidentalmente –como se ha dicho en la respuesta a la objeción 3–; puesto que, según el Filósofo (*Praed*., “De substantia”), destruidas las primeras sustancias, es imposible que algo de las demás cosas permanezca, aunque los universales sean esencialmente incorruptibles.

7. De modo semejante, la verdad de las proposiciones necesarias puede fallar accidentalmente, en cuanto al ser que tienen en el alma o en las cosas, si éstas fallaran; pues entonces tales verdades solamente permanecerían en Dios, en quien la verdad es una sola e idéntica.

EXPOSICIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

“Por lo tanto, si en la sola persona del Padre también encuentras aquellas cosas que parece que son muchas, y no encuentras partes, porque es una virtud simple, ¿con cuánta más razón el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo serán un solo Dios por su indivisa Deidad, y, por la propiedad de cada uno, serán tres personas…?”. Parece que él mismo argumenta partiendo de una afirmación más profunda. En efecto, encontrar la simplicidad en una persona es más evidente que encontrarla en dos tomadas simultáneamente. Respondo diciendo que el razonamiento parte, en realidad, de lo menos rotundo, puesto que trata de la sola persona del Padre, y toma estas cosas o atributos que son diversos conceptualmente, como la sabiduría, la virtud y otros semejantes, mientras que en las dos personas del Padre y del Hijo toma lo que es uno, según la razón, esto es, la naturaleza divina, que tampoco puede multiplicarse según el número.

“Como se dice que las tres estatuas son un solo oro”. Es evidente que esta proposición es falsa, puesto que la materia no se predica del compuesto, al ser una parte. Se contesta respondiendo que esto es verdad en las realidades naturales cuya materia no es toda su sustancia, como lo es en aquellas artificiales que son ordenadas en el género de la sustancia por su materia, como el Comentador (*In de an.*, II, texto 8) dice: las formas artificiales son accidentes.

“La sustancia designa la especie que es común y que abarca lo que es específicamente semejante, esto es, las hipóstasis o personas”. Esto quiere decir: la sustancia que es común en Dios, es como una especie que recoge varios individuos. En efecto, de este modo las tres personas están unidas, pero no de manera que en la esencia divina exista la especie, como explica el Maestro.

“Se dice que ciertas cosas se diferencian numéricamente, cuando difieren de modo que esta cosa no es aquélla”. La razón de esta distinción es la siguiente: puesto que la diversidad numérica, en las cosas que se enumeran absolutamente, se produce por la división de la esencia, de ahí que un individuo no sea otro; ni algo que esté en uno se identifique numéricamente en otro. Sin embargo, el número, en las personas divinas acompaña a la distinción de las relaciones, que, evidentemente, distinguen los supuestos, pero no dividen la esencia; por eso, el Padre no es el Hijo, pero lo que hay en el Padre está también en el Hijo.

“Además, aunque Dios sea llamado Trino, sin embargo, no debe denominarse Triple”. La razón de esto es la siguiente: porque la triplicidad es una determinada proporción, contenida bajo la multiplicidad que es una especie de desigualdad; y, por ello, donde hay triplicidad es necesario que allí haya desigualdad.

DISTINCIÓN 20

LA IGUALDAD DE LAS PERSONAS POR PARTE DE LAS PERSONAS

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. El Hijo es igual al Padre en poder, y lo mismo se diga del Espíritu Santo.
   –"Todas las cosas que tiene el Padre son mías" (*Jn*., 16, 15). Si el Padre tiene la omnipotencia y el Hijo una potencia menor, no tendría todas las cosas que son del Padre.
   –No es un inconveniente el hecho de que el Padre no reciba de nadie el poder, mientras que el Hijo lo recibe del Padre. Pues si recibe tanto poder como tiene el Padre, es también omnipotente; y si recibe menos, entonces no recibe *todas* las cosas que tiene el Padre.
   –O el Padre no pudo engendrar el Hijo igual, o no quiso cuando pudo. Si lo primero, fue débil, y por tanto no fue omnipotente; si lo segundo, fue envidioso, lo cual no puede decirse.
2. Esto se explica por semejanza. Todo padre quiere engendrar un hijo óptimo y en lo posible mejor que él; pero Dios no puede engendrar alguien mejor que Él; luego al menos engendró al Hijo como Él mismo era.
3. Resuelve la objeción del hereje.
   –*Objeción*: el Padre no es engendrado por nadie, pero el Hijo es engendrado por el Padre; luego, por lo mismo, el Padre es mayor que el Hijo, porque no es por otro.
   –*Respuesta*: ésta es una cuestión de origen, no de igualdad: que el Hijo sea por el Padre, mas el Padre no sea por otro, sólo significa que el Padre es ingénito, pero el Hijo es engendrado; y así se diferencian por el origen solamente; pero porque la misma sustancia que el Padre tiene se atribuye al Hijo, hay una suma igualdad.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Una vez mostrado que una persona no es superior a otra por la grandeza, ahora muestra que tampoco una rebasa a otra en la potencia.– Ahora queda por explicar cómo una persona no supera a la otra en la potencia: pues de la misma manera que la grandeza de las tres personas es única y no diferente, así también, la potencia de las tres es única y no diferente.

Por consiguiente, se debe tener en cuenta que el Padre no es más potente que el Hijo, ni el Hijo o el Padre lo son más que el Espíritu Santo. Ni dos o tres simultáneamente poseen mayor potencia que uno solo; porque, ni el Padre juntamente con el Hijo son más poderosos que el Espíritu Santo; ni los tres juntos son más poderosos que cada uno de ellos por separado; puesto que la potencia que tiene el Padre, no sólo la recibe el Hijo al nacer, sino también el Espíritu Santo al proceder. Lo cual prueba San Agustín con

razones y testimonios autorizados, en el libro *Contra Maximinum* (II, 12-18), quien decía que el Padre era mejor y más potente que el Hijo.

El Hijo no puede ser menor que el Padre.– Dice San Agustín: "Aquél que dice: «Todo lo que tiene el Padre, es mío», (*Jn.*, 16, 15), no tiene menos que el Padre. En efecto, si en la potencia tiene algo menos que el Padre, no es suyo «todo» lo que tiene el Padre. Pero a Él le pertenece «todo» lo que tiene el Padre". "Luego es igual que el Padre". "Pues quien recibe no puede ser desigual a aquél que da" (San Agustín, *ibid.*, II, 14, 7 y 9).

Aquí expone una falsa tradición del hereje.– "Sobre la potencia, tú piensas lo siguiente: que el Hijo es potente, pero que el Padre es más potente; piensas que –según vuestra doctrina–, el potente ha podido generar o engendrar al potente, y no el omnipotente al omnipotente. Luego el Padre tiene la omnipotencia, la cual no posee el Hijo. Pero si esto es así, es falso lo que dice el Hijo: «Todo lo que tiene el Padre, es mío» (*Jn.*, 16, 15)" (San Agustín, *ibid*., 12, 1).

El hereje declaraba que esto era verdadero; pero, partiendo de ello, pasaba a conclusiones falsas.– "Pero dices que el Padre no recibió de nadie la potencia, en cambio, el Hijo la ha recibido del Padre. También nosotros declaramos que el Hijo ha recibido la potencia de aquél del que ha nacido potente; pero al Padre nadie le ha dado la potencia, ya que nadie le ha engendrado. En efecto, el Padre, al engendrar, ha dado la potencia al Hijo, como le ha proporcionado todas las cosas que tiene en su sustancia" (San Agustín, *ibid.*).

Pregunta de San Agustín con la que reduce al hereje.– "Pero se pregunta si el Padre ha dado al Hijo una potencia tan grande, como Él mismo tiene, o menor. Si se la ha dado tan grande, entonces se entiende que el omnipotente no sólo ha engendrado a un potente, sino a un omnipotente. Pero si le ha dado una potencia menor, ¿cómo «todo» lo que posee el Padre es del Hijo? Si la omnipotencia del Padre no es propia del Hijo, sin lugar a duda, no todas las cosas que el Padre posee pertenecen al Hijo. Ahora bien, todas las cosas que el Padre tiene son del Hijo. Luego el Padre no es más potente que el Hijo" (San Agustín, *ibid*.).

San Agustín prueba de otro modo que el Hijo es igual al Padre.– Así mismo, prueba de otro modo que el Hijo es igual al Padre, expresándose contra Maximino (*Contra Max.*, II, 19, 4) en los términos siguientes: "Tú afirmas que el Padre ha engendrado al Hijo como menor que Él; pero también en esto rebajas al Padre, el cual, si engendró a su único Hijo inferior a Él, o no pudo engendrarlo igual o no quiso". "Ahora bien, si afir-

mas que no lo hizo igual porque no quiso, entonces tú aseguras que es envidioso. Pero si no pudo, ¿dónde está la omnipotencia de Dios Padre?" (*ibid*., 7).

Si el Padre no pudo o no quiso engendrar al Hijo igual a Él, o es débil o envidioso.– "Evidentemente, la cuestión se reduce a este dilema: Dios Padre o no pudo engendrar a su Hijo igual a Él, o no quiso. Si no pudo, el Padre es débil; si no quiso, es envidioso. Pero ambas afirmaciones son falsas. Luego el Hijo es verdaderamente igual al Padre" (San Agustín, *ibid*.). Por consiguiente, el Padre engendró al Hijo igual a Él, y al Espíritu Santo igual a ambos, y de ambos procede: "En efecto –dice San Agustín contra el mismo Maximino–, si el Padre pudo engendrar su forma plena en el único Hijo, pero la reprodujo en menor grado, os veréis obligados a afirmar que el Padre es envidioso" (*ibid*., 15, 1). Luego ha engendrado un Hijo, plenamente Dios, e igual a Él.

Mediante un símil muestra que el Padre ha engendrado un Hijo no menor que Él.– Demuestra que esto es así mediante una semejanza humana, expresándose en los términos siguientes (*ibid*. 18, 3): "El hombre, como padre, si hubiera podido, habría engendrado un hijo igual a sí. Por lo tanto, ¿quién se atreve a decir que el Omnipotente no pudo hacer esto? Incluso añade que el hombre, si tuviera la posibilidad, engendraría un hijo más grande y mejor que Él; pero nada puede ser más grande ni mejor que Dios". "Por consiguiente, ¿por qué –como dices–, Dios, a quien ni los años le fueron necesarios, con los que se cumpliese la igualdad, y a quien no le faltó la omnipotencia, engendró a un Hijo no igual a Él? ¿Acaso no quiso? Luego tiene envidia (lo que no hay ni que pensarlo). Es así que no tiene envidia. Luego engendró un Hijo igual" (*ibid*., 15, 5). "Creamos, pues, que el Hijo es igual a Él" (*ibid*., 18, 3).

Expone la opinión del hereje para refutarla.– "Pero, quizás, te atreverás a decir: el Padre es mayor que el Hijo, por el hecho de que no ha sido generado por ninguno, y, sin embargo, lo ha generado igual. A lo que rápidamente te responderé que, precisamente por esto, el Padre no es más grande que el Hijo: porque lo ha engendrado igual a Él. De quién procede uno, es una cuestión de origen; de qué clase y cuán grande es uno, es una cuestión de igualdad" (San Agustín, *ibid.*).; Y esto es lo mismo que decir: la cuestión por la que se pregunta de quién procede uno, pertenece al origen; en cambio, la cuestión por la que se pregunta cuál y cuán grande es uno, pertenece a la igualdad. Ni cuando se dice que el Hijo ha sido engendrado por el Padre, se demuestra "la desigualdad de la sustancia, sino que se indica el orden de la naturaleza: no se indica aquello por lo que uno sería antes que el otro, sino aquello por lo que uno proviene del otro" (San Agustín, *ibid.*, 14, 8). En efecto, la igualdad o desigualdad no resulta por el hecho de que el Padre ha engendrado y el Hijo ha sido engendrado, o por el hecho de que el Espíritu Santo procede de ambos, puesto que no por ello se dice que una persona es igual o desigual a la otra.

He aquí que, con lo expuesto anteriormente (distinción 9 y 19) “del modo más breve posible, se ha demostrado la igualdad, la unidad y la identidad sustancial de la Trinidad” (San Agustín, *De Trin.*, VI, 9, 10), esto es, de qué modo ninguna de las tres personas supera a otra, ni en la eternidad, ni en la grandeza, ni en la potencia.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Después de haber probado la igualdad de las personas en la grandeza, aquí muestra su igualdad en la potencia; y la exposición se divide en dos partes: en la primera, expone su intención; en la segunda, prueba su propósito con las razones de San Agustín, en el pasaje que empieza: “Dice San Agustín: «Aquél que dice: Todo lo que tiene el Padre, es mío…, nada tiene menos que el Padre”. Ésta, a su vez, se subdivide en dos partes: en la primera, San Agustín prueba su propósito mediante un testimonio de autoridad; en la segunda, mediante la razón, en el pasaje que empieza: “Así mismo, prueba de otro modo que el Hijo es igual al Padre”. Sobre lo primero, hace dos cosas: en efecto, primeramente, se expone la prueba de San Agustín; después, se refutan dos respuestas de los herejes, en el pasaje que empieza: “Sobre la potencia, tú piensas lo siguiente: que el Hijo es potente, pero que el Padre es más potente”. El argumento es éste: si el Hijo tiene menos potencia que el Padre, no posee todo lo que el Padre tiene. Es así que todo lo que el Padre tiene lo posee el Hijo, como se dice en *Juan,* 17. Luego no tiene menos potencia que el Padre, y de ese modo, es igual al Padre en potencia.

“Sobre la potencia, tú piensas lo siguiente: que el Hijo es potente, pero que el Padre es más potente”. Aquí son refutadas las respuestas del hereje; y se divide en dos partes, de conformidad con las dos respuestas. La segunda comienza en el texto que empieza: “Pero dices que el Padre no recibió de nadie la potencia”. La primera respuesta del hereje al testimonio ofrecido es la siguiente: es verdad que todo lo que tiene el Padre lo tiene el Hijo, como la bondad, la sabiduría, la potencia y semejantes; ahora bien, no posee de cada una de estas cosas tanto cuanto tiene el Padre. En efecto, es evidente que esto no resulta del testimonio ofrecido. Pero San Agustín refuta este argumento, de este modo: todo lo que tiene el Padre, lo posee el Hijo. Es así que el Padre tiene la omnipotencia. Luego también el Hijo tiene exactamente la misma potencia. La respuesta segunda del hereje es la siguiente: aunque el Hijo tiene todo lo que el Padre tiene, sin embargo, el Padre se muestra más poderoso porque otorgó la potencia al Hijo. Y San Agustín refuta esta argumentación de este modo: es verdad que el Padre dio la potencia al Hijo. Luego, o le otorgó una potencia igual a la suya, o no. Si se la otorgó igual, entonces, de la misma manera que es omnipotente el Padre, así también es omnipotente el Hijo. Si no se la concedió igual, luego no todo lo que tiene el Padre lo posee el Hijo.

“Así mismo, prueba de otro modo que el Hijo es igual al Padre”. Aquí se expone la segunda prueba mediante la razón; y sobre esto hace tres cosas: primeramente expone la

razón; en segundo término, la consolida mediante una semejanza, en el pasaje que empieza: "Demuestra que esto es así mediante una semejanza humana"; después, finalmente, refuta la respuesta del hereje, en el pasaje que empieza: "Pero, quizás, te atreverás a decir: el Padre es mayor que el Hijo, por el hecho de que no ha sido generado por ninguno". El argumento es éste: si el Padre ha engendrado un Hijo que es menor que Él en la potencia, o pudo engendrarlo igual y no quiso, o quiso pero no pudo. Si pudo, pero no quiso, fue envidioso; si quiso, pero no pudo, no fue omnipotente; pero estas dos cosas son imposibles. Luego es imposible que el Hijo no sea igual al Padre en la potencia; y, para confirmar esto, ofrece una semejanza tomada de la generación humana, como se comprueba en el texto. "Pero, quizás, te atreverás a decir: el Padre es mayor que el Hijo, por el hecho de que no ha sido generado por ninguno, y, sin embargo, lo ha generado igual". Aquí refuta la respuesta del hereje. Pues podría decir que, por el hecho mismo por el que el Hijo proviene del Padre, no es igual a Él. Pero esto lo refuta San Agustín así: la igualdad y la desigualdad es considerada según la cantidad y no según la relación. Es así que, al decir que el Hijo proviene del Padre, sólo se designa la relación de origen. Luego, con esto, no se muestra la desigualdad del Padre respecto al Hijo.

CUESTIÓN ÚNICA

Aquí se plantean tres cuestiones: 1. Si el Hijo es omnipotente; 2. Si es igual al Padre en la omnipotencia; 3. Si hay un orden entre el Padre y el Hijo.

ARTÍCULO 1
Si el Hijo es omnipotente

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no es omnipotente. En efecto –como se ha dicho en la distinción 7, cuestión 1, artículo 1–, la potencia es conforme a la capacidad para obrar. Ahora bien, hay una operación que pertenece a la omnipotencia del Padre, y sobre esa operación, esto es, la generación activa, el Hijo no tiene poder, puesto que el Hijo no puede engendrar, como se ha dicho en la

misma distinción 7, cuestión 2, artículo 2. Luego parece que el Hijo no es omnipotente.

2. Se dice que Dios es omnipotente, porque puede todo lo que es absolutamente posible. Ahora bien, el máximo poder del Padre se muestra en la generación del Hijo, puesto que engendrar al Hijo es infinitamente una cosa más grande que crear el cielo y la tierra. Luego parece que el Hijo no es omnipotente al sustraérsele ese poder.

3. Si se dijera que el poder generar no es una cosa, sino una relación, entonces, aunque el Hijo no pueda engendrar, sin embargo no se sigue que no pueda hacer todas las cosas; pero sucede lo contrario: pues cuando digo "todas las cosas", incluyo universalmente todos los entes. Es así que los relativos están dentro de los entes. Luego parece que la distribución [de poder] también se produce en función de los relativos.

4. Si se dijera que se interpreta respecto a todas las realidades creadas y no respecto a las cosas que están en Dios, sucede lo contrario. Pues, en ese caso, el argumento de San Agustín, puesto en el texto, no tendría ningún valor. En efecto, arguye que si el Padre no ha podido engendrar al Hijo, igual a Él, no fue omnipotente. Luego parece que la omnipotencia del Padre también se extiende a la generación del Hijo. Es así que el Hijo no puede engendrar. Luego no posee la omnipotencia.

EN CONTRA, está lo que se dice en el símbolo de San Atanasio: "Omnipotente el Padre, omnipotente el Hijo, omnipotente el Espíritu Santo".

SOLUCIÓN

Sin duda alguna, ha de concederse que el Hijo de Dios es omnipotente, como el Padre; y, sin embargo, decimos que el Hijo no puede engendrar. Por lo tanto, para entender esto, se ha de ver que Dios es omnipotente porque puede todo; y todo lo que es algo o es ente Dios puede hacerlo. Pero se debe observar que la *relación* es algo diverso de los otros entes. En efecto, en los otros entes se dice que cada uno de ellos es de dos modos: por su ser [*esse*] y por la razón de su esencia [*quidditatis*]; como la sabiduría: por su ser pone algo en el sujeto; y, semejantemente, por su razón esencial pone una determinada naturaleza en el género de la cualidad. Sin embargo, la relación es algo por el ser propio que tiene en el sujeto; pero por su razón esencial no le compete ser algo, sino sólo el referirse a otro; de ahí que por su razón esencial no pone algo en el sujeto; por lo que Boecio dice que los relativos no predican nada de aquello de lo que se dicen.

De esto también proviene el que se encuentra algún relativo en el cual sólo hay una relación de razón, y no se pone en él algo real, como cuando el objeto cognoscible se relaciona con la ciencia. Y esto es verdad, tanto en las relaciones que se dicen de Dios, como de aquéllas que están en las criaturas; pero de diverso modo: porque la relación que tiene el ser en la criatura posee un ser distinto del ser de su sujeto; por eso es algo distinto de su sujeto; sin embargo, en Dios no hay nada que tenga un ser diverso de sí mismo: en efecto, el ser de la sabiduría es su mismo ser divino y no sobreañadido, y, de modo semejante, el ser de la paternidad. Por lo tanto, la relación, en cuanto a su ser, según el único modo por el que le compete poner algo, es la esencia divina; pero la relación, según su razón esencial, por la que le compete distinguir una persona de otra, no indica algo, sino más bien referencia a algo. Por lo tanto, aunque el Padre tenga la paternidad que no tiene el Hijo, y la paternidad sea algo, sin embargo el Padre no tiene algo que el Hijo no tenga. Se argumentaría así: la paternidad es la esencia; el Hijo no tiene la paternidad; pero de aquí no se sigue que el Padre tenga una esencia de la que carezca el Hijo.

Por otra parte, si el Padre tuviera la sabiduría y no la tuviera el Hijo, el Padre tendría algo que el Hijo no tendría; porque la sabiduría expresa algo en el sabio, incluso según su razón esencial. De modo semejante afirmo que, dado que generar en Dios es una relación y es algo, aunque el Padre pueda engendrar y el Hijo no, no se sigue que el Padre pueda algo que no pueda el Hijo; pero sí se seguiría que el Padre podía algo que no podía el Hijo, si el Padre pudiera conocer y el Hijo no. Como el Padre es Padre, y el ser Padre es ser algo, sin embargo, aunque el Hijo no sea el Padre, ningún ser pertenece al Padre que no sea propio del Hijo, puesto que todo ser, en Dios, pertenece a la esencia; y, semejantemente, todo relativo está en Él o según la razón de la esencia, o según la razón de los atributos.

RESPUESTAS

1. La generación significa la relación a modo de operación, y es también una operación de la naturaleza divina, según Damasceno (*De fide*, I, 8). Y aunque la generación no corresponda al Hijo, sin embargo, no se sigue que convenga al Padre una operación que no convenga al Hijo: en efecto, con una sola e idéntica operación el Padre genera y el Hijo nace; ahora bien, esta operación está en el Padre y en el Hijo según relaciones distintas.

2. Ningún poder se le quita al Hijo; sino que el Hijo es engendrado con el mismo poder por el que el Padre engendra –como se ha dicho en el cuerpo del artículo–.

3. El relativo, en cuanto que tiene el ser, está comprendido bajo todas las cosas, así pues, el relativo es una de tantas cosas, pero no en cuanto a la noción de relativo, en la medida que hace referencia a otro; pues de este modo no posee el ser absolutamente.

4. La omnipotencia de Dios puede relacionarse con una cosa, o como a lo operado o como a la operación. Como a lo operado: no se relaciona con algo que está en él, ya en Dios no se produce nada; y, de ese modo, la omnipotencia de Dios, solamente se encuentra en relación con las criaturas; pero se relaciona como a la operación con aquello que hay en él mismo, principalmente porque no hay en él ninguna operación que esté fuera de su esencia. Por lo tanto, la omnipotencia del Padre se extiende al generar, al conocer, al crear y, en resumen, a todas aquellas cosas que pertenecen a la perfección; y, por esto, queda claro que el argumento de San Agustín es eficaz.

Sin embargo, no se sigue que el Hijo no es omnipotente si no puede engendrar a un Hijo igual a él, debido a la razón expuesta. Pero se seguiría en el Padre, ya que al Padre no le falta la relación que se significa en la generación activa. Por lo tanto, si se negara en él la perfección de la generación, debería haber un defecto en la operación misma en cuanto que es operación; lo que redundaría en un defecto de la potencia. Pero la generación activa solamente se elimina del Hijo, en razón de la relación implicada. La relación, en cuanto relación, no tiene orden alguno a la potencia, como está claro en lo expuesto, en la distinción 2, cuestión única, artículo 5.

ARTÍCULO 2
Si el Hijo es igual al Padre

OBJECIONES

1. Parece que el Hijo no es igual al Padre en la omnipotencia. En efecto, como se dice más adelante en la distinción 31, cuestión única, artículo 2, la potencia es apropiada al Padre, pero no al Hijo. Luego parece que conviene más al Padre que al Hijo; y, de ese modo, no son iguales en la potencia.

2. Entre tener una cosa de otro según la persona y según la esencia, y no poseer algo de otro ni según la persona ni según la esencia, hay un modo intermedio: tener algo de otro según la persona y no según la esencia. Ahora

bien, no tener nada de otro ni personal, ni esencialmente –cosa que conviene al Padre–, es propio de la dignidad y de la autoridad; en cambio, tener algo de otro según la persona y según la esencia –lo que corresponde a la criatura–, pone una merma y un defecto en la criatura respecto al Creador. Luego, dado que el medio participa de la naturaleza de los extremos, parece que tener algo de otro según la persona y no según la esencia –lo que corresponde al Hijo–, en un aspecto es dignidad: esto es, el no tener algo de otro según la esencia; y en otro aspecto pone una merma y un defecto, a saber, el tener de otro según la persona; y, así, el Hijo es menos potente que el Padre.

3. Observamos en las criaturas que lo que es recibido de otro, no es tan potente como aquél del que es recibido: como la luz en el aire no es tan potente como la luz en el sol. Es así que la potencia ha sido recibida del Padre en el Hijo. Luego parece que el Hijo no es igual al Padre en la potencia.

4. Parece que el que obra mediante otro es más potente que éste, a través del cual obra. Es así que el Padre obra mediante el Hijo y no viceversa. Luego el Padre es más potente que el Hijo.

EN CONTRA, hay que decir que como la potencia radica en la esencia, y como una es numéricamente la esencia del Padre y del Hijo, resulta que también es una la potencia. Luego no hay desigualdad alguna en la potencia, puesto que toda desigualdad impone diversidad; en efecto, como en la cantidad la unidad establece la igualdad, así lo diverso establece la desigualdad: y esto lo concedemos.

RESPUESTAS

1. La potencia es apropiada al Padre, no porque le convenga más que al Hijo, sino porque tiene mayor semejanza con la propiedad de Padre que con la propiedad de Hijo. En efecto, la potencia tiene la razón de principio; y el Padre es principio sin principio.

2. El poseer algo de otro según la esencia y según la persona, conlleva un defecto solamente: en cuanto al tener de otro según la esencia, esto es, en la diversidad de la esencia: pues por esto se causa la desigualdad de grandeza y de potencialidad, puesto que la causa de la desigualdad es la diversidad, como la unidad lo es de la igualdad, tal y como se ha dicho en la argumentación. En la anterior argumentación “en contra” –dentro de este artículo–, esto es, en cuanto a que el Hijo no es intermedio entre el Padre y la criatura, hay que decir que el no tener nada de otro, según la esencia, le corresponde al Hijo igual que al Padre, con una dignidad igual e idéntica.

3. En las realidades inferiores, algunas veces una cosa es recibida en la misma virtud que hay en aquél del cual se recibe, a saber, cuando el receptor es apropiado para recibir toda la virtud del donante; como está claro en toda generación unívoca, como cuando el hombre engendra al hombre, y el fuego al fuego. En cambio, otras veces no es recibida toda la virtud; y esto sucede, o bien por defecto del receptor que no es proporcionado para recibir todo lo que el agente puede comunicar, como los cuerpos inferiores se encuentran respecto a la acción del sol; o bien, quizás, por defecto del agente, cuya virtud es deficiente para comunicar su propia semejanza: como una sola chispa no puede calentar un tronco, aunque esté en buena disposición. Ahora bien, en Dios no hay defecto ni por parte del donante, ni por parte del receptor, puesto que la virtud de ambos es una sola e idéntica; y, por ello, cuanta potencia tiene el Padre, tanta recibe de Él el Hijo.

4. Cuando se dice que el Padre opera mediante el Hijo, no se establece grado alguno en el poder, sino que se señala la autoridad en el Padre –como se ha dicho en la distinción 15, cuestión única, artículo 4–.

ARTÍCULO 3

Si hay un orden en las personas divinas

(I q42 a3)

OBJECIONES

1. Parece que no hay un orden en las personas divinas. En efecto, como dice San Agustín (*De civ. Dei,* XIX, 13): "El orden es una disposición de las cosas semejantes y dispares, que otorga a cada una su propio lugar". Ahora bien, a las personas divinas no les corresponde disposición local alguna. Luego parece que tampoco les corresponde el orden.

2. Boecio (*De Trin*., I, 4) dice: "Ponen una diferencia en la Deidad aquellos que establecen grados en la Trinidad". Es así que, donde quiera que hay un orden, hay algún grado. Luego parece que, si en las personas divinas hay un orden, le acompañe la diversidad de la Deidad. Ahora bien, esto es imposible. Luego las personas divinas no tienen un orden.

3. Donde la eternidad, la simplicidad y la dignidad son idénticas, es evidente que no hay orden alguno. En efecto, la igual eternidad excluye el orden del tiempo; la igual simplicidad excluye el orden de la causa a lo cau-

sado y de la parte al todo; y la igual dignidad excluye el orden de la dignidad. Es así que la eternidad, simplicidad y dignidad son numéricamente idénticas en el Padre y en el Hijo. Luego no hay en ellos orden alguno.

4. Todo lo que hay en Dios, o significa esencia o noción. Es así que el orden no pertenece a la esencia divina, en la que no hay distinción alguna, ni a la noción, ya que ninguna noción les es común a las tres personas, como el orden. Luego parece que en las personas divinas no existe un orden.

5. EN CONTRA, hay confusión donde quiera que haya pluralidad sin orden. Ahora bien, en las personas divinas hay pluralidad y no hay confusión. Luego impera en ellas el orden.

6. Aquí parece que se dice que el Espíritu Santo es la tercera persona en la Trinidad; ahora bien, eso indica un orden.

SUBCUESTIÓN II

1. Después, se trata de averiguar si hay un orden de naturaleza en las personas divinas. Y parece que no, puesto que todo orden lleva consigo alguna distinción. Es así que en la naturaleza divina no hay distinción alguna. Luego tampoco hay orden alguno en la naturaleza divina; y, así, en las personas divinas no hay un orden de naturaleza.

2. La naturaleza divina se identifica con la esencia. Es así que no debe decirse que en las personas divinas haya un orden de esencia. Luego tampoco un orden de naturaleza.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

El concepto de orden incluye tres cosas. Primero, la razón de anterioridad y posterioridad; por lo que hay un orden de algunos seres, de acuerdo con todos aquellos modos por los cuales se dice que uno es anterior a otro, tanto según el lugar, como según el tiempo y según todas las determinaciones de esta índole. Segundo, incluye también la distinción, puesto que no hay orden, sino de cosas distintas; pero más que significar

esto el nombre de "orden", lo presupone. Tercero, incluye la razón de orden, por la que también el orden es aplicado a la especie. Y así, hay un orden según la dignidad, otro según el lugar, otro según el origen, y así en lo demás. Esta especie de orden, esto es, el orden de origen, compete a las personas divinas.

Por lo tanto, afirmo que el orden de origen está indicado cuando se habla de orden de la naturaleza, tomando la naturaleza en el sentido en que la toma el Filósofo en el libro V de la *Metaphysica* (5), cuando dice que la naturaleza es aquello por lo cual, lo que germina, germina primariamente [*ex qua pullulat pullulans primo*]. Por lo tanto, el nombre de "naturaleza" lleva consigo la razón de origen; y, así, las palabras incluidas en "orden de la naturaleza", son tomadas como un solo nombre para significar una especie de orden. Sin duda, en las personas divinas esta especie es salvada en cuanto a la razón de la diferencia, o sea, en cuanto al origen, y no en cuanto a la razón del género, esto es, en cuanto a la prioridad y posterioridad, como se ha dicho en otras muchas ocasiones. Y esto está claro en la definición de San Agustín (*Contra Max*., III, 14): el orden de la naturaleza es aquél por el que uno proviene de otro; y en ello está puesta la diferencia de origen; pero no aquél por el que uno es antes que el otro; y en esto se elimina la noción del género. Por lo tanto, no se debe conceder que en las personas divinas haya un orden puro y simple, sino solamente un orden de naturaleza.

RESPUESTAS

1. La definición sobre el orden, dado por San Agustín, se refiere al orden según el lugar, que no compete a las personas divinas.

2. El grado indica una especie de orden, esto es, según la dignidad o la perfección o el lugar; ahora bien, ninguno de estos órdenes corresponde a las personas divinas. Luego tampoco el grado.

3. Aquel razonamiento tiene valor para el orden en cuanto a la razón del género, ya que establece un antes y un después; pero esto no compete de ningún modo a Dios.

4. El nombre de "orden" significa la noción, pero no en especial, sino en común, la cual está precisada según las diversas determinaciones adjuntas; como cuando se habla del orden del Padre hacia el Hijo, se indica aquella noción que es la paternidad; y, cuando se habla del orden del Hijo al Padre se significa aquella noción que es la filiación; de modo semejante es claro en los demás casos. De modo semejante sucede también con el nombre de "principio": pues cuando se dice que el Padre es principio del Hijo, significa una noción; y cuando se dice que es el principio del Espíritu Santo, significa otra noción distinta.

5. El orden de origen es suficiente para que no se establezca la confusión y para que se diga que el Espíritu Santo es la tercera persona.

SOLUCIÓN II

En las personas divinas hay un orden de naturaleza, pero no en el sentido de que la naturaleza esté ordenada, o que el Padre sea naturalmente antes que el Hijo; sino de manera que exprese la razón de orden, en cuanto que en la naturaleza está implicado el origen. Y aunque se identifiquen realmente la naturaleza divina y la esencia, sin embargo, la razón de origen no está implicada en el nombre de esencia, como lo está en el nombre de naturaleza, pues se diferencian conceptualmente; y, por esto, no se puede hablar de orden de esencia como se habla de orden de naturaleza.

Con esta exposición quedan claras las respuestas a las objeciones.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"En efecto, si en la potencia tiene algo menos que el Padre, no es suyo «todo» lo que tiene el Padre". Parece que el argumento de San Agustín no tiene valor, sino que hace cambiar algo en la cantidad, puesto que argumenta así: todo lo que el Padre tiene, lo tiene el Hijo. Luego el Hijo no tiene menor potencia que el Padre. Parece también que tampoco tiene valor lo que después aduce sobre la omnipotencia, puesto que también la omnipotencia indica la cantidad de la potencia; luego parece que existe la misma incongruencia en los dos argumentos. Se debe responder que, aunque no tenga valor por el modo de argumentar, sin embargo, tiene validez por la naturaleza de la realidad de la que se toma el argumento: en efecto, el Hijo no puede tener lo que tiene el Padre si no tiene numéricamente lo mismo y sin cambio: por lo que es preciso que, cuanto se encuentra en el Padre, tanto se encuentre también en el Hijo.

"Si afirmas que no lo hizo igual porque no quiso, entonces tú aseguras que es envidioso". Parece que el argumento no es consecuente, puesto que del mismo modo podría probarse que no había podido hacer a ninguna criatura mejor a como la ha hecho. Se responde que no es semejante, puesto que si se niega a una cosa lo que se le debe, es envidia; pero no la hay si no se le da lo que no se le debe. En cambio, al Hijo, por la naturaleza de la Deidad, se le debe la igualdad del generante; por lo que habría envidia, si se la sustrajera. Por otro lado, a la criatura, según su naturaleza, no se le debe una perfección mayor que la que acompaña a los principios de la naturaleza. Por lo tanto, si se añade algo a la naturaleza racional, es imputado a la gracia; de ahí que pueda serle sustraído sin envidia.

"De qué clase y cuán grande es uno, es una cuestión de igualdad". Parece que esto es falso, puesto que la unidad de la cualidad no causa la igualdad, sino la semejanza –como dice el Filósofo (*Metaphys*., V, texto 11)–. Pero hay que decir que, en Dios, solamente se considera la igualdad según la cantidad de la virtud. Ahora bien, esta cantidad se funda en la cualidad; por eso se dice que la igualdad es considerada según la cualidad.

DISTINCIÓN 21

EL VOCABLO EXCLUSIVO "SOLO", AÑADIDO A UN TÉRMINO ESENCIAL DE DIOS

ESQUEMA DEL ARGUMENTO DE PEDRO LOMBARDO

1. *Objeción*: ¿Cómo puede decirse que hay un solo Padre, como hay tres Personas, pues el Padre nunca está solo, sino que es inseparablemente con el Hijo?
   Respuesta: se dice el solo Padre, no porque esté separado del Hijo, sino porque el Hijo no es Padre como Él: y así es Padre el Padre solo, aunque el Padre no esté solo, o sea, no esté en solitario frente a las otras Personas.
2. *Objeción*: Al igual que se dice que es Padre el Padre solo, así podría decirse que es Dios el Padre solo.
   Respuesta: No puede decirse que es Dios el Padre solo, porque excedería a las otras Personas. Más bien, debe decirse que la Trinidad toda, a saber, Padre, Hijo y Espíritu Santo, es el solo Dios.
3. *Objeción*: ¿Cómo se dice también de la Trinidad que es el solo Dios, siendo así que se asocia a los ángeles y a las almas de los santos, los cuales decimos que están siempre con Dios?
   Respuesta: No se niega la sociedad con las criaturas, sino que se excluye la sociedad de dioses.

TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Se trata de averiguar cómo puede decirse el solo Padre, o el solo Hijo, o el solo Espíritu Santo, puesto que son inseparables.– Aquí surge una cuestión que lleva consigo el origen de las cuestiones planteadas anteriormente. En efecto, se ha dicho en la distinción 19 que el solo Padre, o el solo Hijo, o el solo Espíritu Santo, cada uno por separado es tan grande, cuanto puedan serlo los tres a la vez; y que dos o las tres personas simultáneamente no son más que una sola. Por esto, San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (7, 9) trata de averiguar "cómo es posible que se digan rectamente estas cosas, desde el momento en que ni el Padre es solo, ni lo es el Hijo, ni el Espíritu Santo es solo, sino que siempre e inseparablemente el Hijo está con el Padre, el Padre con el Hijo, y el Espíritu Santo está con ambos. Pues estas tres personas son inseparables".

Respuesta de San Agustín.– Y San Agustín responde a esta dificultad en el pasaje citado, diciendo: "Así, al solo Padre lo llamamos Dios Padre, no porque esté separado del Hijo" o del Espíritu Santo, sino porque, al decir esto, significamos que "estos dos, juntamente con el Padre, no son el Padre" (*ibid.*). En efecto, el Padre, Él solo, es Padre. Y

esto no se dice porque Él sea solo, esto es, sin el Hijo o el Espíritu Santo, sino porque el Hijo y el Espíritu Santo están excluidos de la participación de la paternidad. Así también, cuando se dice el solo Hijo es Hijo, o el solo Espíritu Santo es Espíritu Santo, no se separa el Hijo del Padre, o el Espíritu Santo de ambos, sino que el Padre y el Espíritu Santo son excluidos de la participación de la propiedad filial y el Padre y el Hijo son excluidos de la participación de la propiedad procesional [espirativa]. Por consiguiente, cuando se dice: "el solo Padre es tan grande cuanto lo son los tres conjuntamente", por el hecho de que se dice "solo", el Padre no es separado de los demás; sino que en ese contexto el sentido es éste: el solo Padre, esto es, el Padre que es Padre de modo que ni el Hijo, ni el Espíritu Santo lo son, es tan grande, etc. De modo semejante debes entender cuando se dice: "el solo Hijo", o "el solo Espíritu Santo". "Por consiguiente –como dice San Agustín en el libro citado (*ibid.,* 9, 10)–, se puede decir «el solo Padre», porque en la Trinidad, solamente Él lo es"; y se dice "el solo Hijo", porque solamente en la Trinidad Él lo es; y "el solo Espíritu Santo", porque ninguno, a no ser Él, es el Espíritu Santo.

Si se puede decir: el solo Padre es Dios, el solo Hijo es Dios, o el solo Espíritu Santo es Dios; o se puede decir: el Padre es el solo Dios, el Hijo es el solo Dios, el Espíritu Santo es el solo Dios.– Después de esto surge la cuestión siguiente: si de la misma manera que se dice que el solo Padre es Padre, o el solo Hijo es Hijo, así también puede decirse: el solo Padre es Dios, o el solo Hijo es Dios y lo mismo del Espíritu Santo, o se puede decir: el Padre es el solo Dios, el Hijo es el solo Dios. Y respondemos a esto que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo se dicen un solo Dios y son un único Dios. Y se dice con toda propiedad que esta Trinidad simultáneamente es un solo Dios, como es el solo sabio, el solo potente. Pero no parece que nosotros debamos decir –sirviéndonos de nuestras propias palabras–, excepto cuando el testimonio de autoridad se presenta, "el solo Padre es Dios", o "el Padre es el solo Dios"; y lo mismo aplicado al Hijo y al Espíritu Santo.

No se dice: el solo Padre es Dios.– De ahí que San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (9, 10) diga: "Puesto que hemos demostrado cómo se puede decir «el solo Padre», o «el solo Hijo», examinemos ahora aquella sentencia donde se afirma que el único y verdadero Dios no es el solo Padre, sino el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo". He aquí que no se debe decir que el solo Padre es el único y verdadero Dios.

La Trinidad y no el Padre es el solo Dios.– Así mismo, en el mismo pasaje San Agustín dice: "Si uno pregunta si el solo Padre es Dios, ¿cómo responderemos que no lo es? A no ser, quizá, diciendo que el Padre es Dios, pero que no solamente Él lo es; afirmemos que el Dios solo y único es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo" (San Agustín, *ibid.*). Aquí tienes también por qué no debe decirse que "el Padre es el solo Dios".

En este pasaje, algunos quieren interpretar "solo", afectando exclusivamente al sujeto; pero si afecta al predicado, entonces conceden que el Padre es el solo Dios. Mas, según las palabras de San Agustín, parece que "el solo Dios" debe decirse con toda propiedad de toda la Trinidad. Y como dice San Agustín *Contra Maximinum* (II, 12, 2), se entiende esta Trinidad, cuando el Apóstol dice (*1 Tim*., 6, 15): "El bienaventurado y solo potente"; y "Al Dios solo sabio" (*Rom.,* 16, 27); y "Al invisible solo Dios" (*1 Tim.*, 1, 17). Estos pasajes no deben entenderse como lo intentaba Maximino y otros herejes, del Padre solo, sino de toda la Trinidad, como también ha de entenderse aquel otro texto (*1 Tim*., 6, 16): "Él solo tiene la inmortalidad"; puesto que "según la recta fe, la Trinidad misma es el único solo Dios, bienaventurado, potente" (San Agustín, *Contra Max.*, II, 13, 1), sabio, invisible. De ahí que San Agustín diga: "Al ser la Trinidad el único Dios, sea ésta para nosotros la solución de la cuestión: saber que el solo Dios es sabio, el solo Dios es potente; el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo que es el único y solo Dios" (*Contra Max*., II, 13, 1).

[Y también San Agustín, en el libro *Contra Maximinum* (*ibid.*) dice: "Por consiguiente, no el solo Padre, ni el solo Hijo, ni el solo Espíritu Santo es Dios, sino la Trinidad misma es un solo Dios"].

Cómo se dice que la Trinidad es el solo Dios, aunque ella misma esté con los espíritus y las almas santas.– Pero, de nuevo, se pregunta cómo decimos que la propia Trinidad es "el solo Dios", mientras que está con los espíritus y almas santas. San Agustín, en el libro VI *De Trinitate* (7, 9), responde en los términos siguientes: "Llamamos el solo Dios a la propia Trinidad, aunque esté en compañía de los espíritus y almas santas; pero decimos «solo», porque ningún otro, fuera de la Trinidad, es Dios. En efecto, los espíritus y las almas santas no son Dios, juntamente con la Trinidad", sino que son otra cosa diferente; la propia Trinidad sola es Dios, no aquellos o las demás cosas.

Aunque las cosas expuestas se dijeran del Padre solo, sin embargo, no estarían excluidos el Hijo y el Espíritu Santo.– Sin embargo –como dice San Agustín (*Contra Max*., II, 13, 1)–: "Aunque las cosas expuestas se dijeran del Padre solo, sin embargo, no estarían excluidos ni el Hijo, ni el Espíritu Santo, puesto que «estos tres son una sola cosa» (*1 Jn.,* 5, 7), tal y como está escrito del Hijo en el *Apocalipsis* (*Ap*., 19, 12) que: «Tiene un nombre escrito que nadie conoce, sino Él mismo»; en efecto, de Él no está separado el Padre, ni el Espíritu Santo. Y, cuando se dice (*Mt*., 11, 27): «Nadie conoce al Padre, a no ser el Hijo», tampoco se separan de Él ni el Padre, ni el Espíritu Santo, puesto que son inseparables". Algunas veces también son nombrados el Padre y el Hijo y se silencia el Espíritu Santo, como la Verdad, dirigiéndose al Padre dice (*Jn.*, 17, 3): "Que te conozcan a ti, único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo". Dice San Agustín (*De Trin*., VI, 9, 10): "Pero ¿por qué silenció al Espíritu Santo? Porque es lógico que donde quiera que se nombra a uno (como el Padre y el Hijo), que está unido a

otro mediante una paz tan grande, se sobreentienda esa misma paz, aunque expresamente no se indique”. Por consiguiente, nombrado uno de ellos, se sobreentienden los demás: cosa que sucede en muchos pasajes de la divina Escritura.

DIVISIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

Una vez que se ha mostrado la igualdad de las personas, dado que el Maestro se sirvió en su exposición de algunas locuciones en las que unas dicciones exclusivas eran añadidas a los términos personales, como cuando dice “El Padre tiene tanta potencia, cuanta poseen los tres simultáneamente”, y otras expresiones semejantes: por eso, en esta parte examina la verdad de todas las locuciones, esto es, de qué modo las dicciones exclusivas de tal índole pueden aplicarse a los nombres divinos. En consecuencia, la exposición se divide en dos partes: en la primera examina si la dicción exclusiva puede ser añadida a un nombre personal puesto como sujeto con un predicado personal; en la segunda, examina si puede añadirse a un nombre personal, cuando se predica de este mismo un término esencial –v. gr. “El solo Padre es Dios”–, y comienza en el pasaje que dice: “Después de esto surge la cuestión siguiente: si de la misma manera que se dice el solo Padre es Padre, o el solo Hijo es Hijo, así también puede decirse: el solo Padre es Dios, o el solo Hijo es Dios”. Y ésta se divide en dos partes: en la primera muestra que locuciones de esta índole no han de ser concedidas de modo absoluto, como cuando se dice “el solo Padre es Dios”; en la segunda dice que, bajo un determinado aspecto, pueden concederse; y, si se conceden, no deriva de ello un inconveniente: en el pasaje que empieza: “Sin embargo –como dice San Agustín…–: «Aunque las cosas expuestas se dijeran del Padre solo, sin embargo, no estarían excluidos ni el Hijo, ni el Espíritu Santo»”.

La primera se divide en dos partes: en la primera muestra que la dicción exclusiva no puede ponerse por parte del sujeto, cuando un nombre esencial se predica de la persona, como cuando se dice “el solo Padre es Dios”; en la segunda, muestra que tampoco puede añadirse por parte del predicado, de modo que se diga “el Padre es el solo Dios”, aunque algunos afirmen lo contrario, cuyas palabras refuta con los testimonios de San Agustín, en el pasaje que empieza: “En este pasaje, algunos quieren interpretar «solo», afectando exclusivamente al sujeto”.

Esta parte la vuelve a dividir en dos: en la primera muestra que el nombre esencial, añadido o aplicado a una dicción exclusiva, no puede predicarse de cada una de las personas, de manera que pueda decirse: “el Padre es el solo Dios” y “el Hijo es el solo Dios”; sino que debe predicarse de todas simultáneamente, de manera que se diga: “La Trinidad es el solo Dios”; en la segunda examina cómo puede acaecer esa predicación de la Trinidad, en el pasaje que comienza: “Pero, de nuevo, se pregunta cómo decimos que la propia Trinidad es «el solo Dios»”.

CUESTIÓN 1

Aquí se trata de averiguar dos cosas. Primero, si la dicción exclusiva puede ser añadida en Dios por parte del sujeto. Segunda, por parte del predicado.

Sobre el primer punto se plantean dos cuestiones: 1. Si puede ser añadida, por parte del sujeto, a un término esencial con un predicado esencial o personal; 2. Si puede ser añadida a un término personal con un predicado esencial.

ARTÍCULO 1

Si es falsa esta proposición: "Dios solo es Dios"

(I q31 a3)

OBJECIONES

1. Parece que la proposición: "Dios solo es Dios", es falsa. En efecto, todo adjetivo califica a su sustantivo. Es así que "solo" [*solus*] es un adjetivo. Luego cuando se dice: "Dios solo", pone la soledad [*solitudinem*] en Dios. Ahora bien, como dice San Hilario (*De Trin*., III, al final), y como se ha visto en la distinción 2, "nosotros tenemos que confesar que Dios, ni es solitario [*solitarius*], ni diverso". Luego esta proposición, "Dios solo es Dios", es falsa.

2. Este nombre "Dios" tiene naturaleza de término común, en cuanto que lo que se dice de Dios se afirma de todas las personas, como cuando decimos: "Dios crea"; o al menos de una, como cuando se dice: "Dios engendra". Por lo tanto, el nombre de "Dios", puesto como sujeto, puede recaer en cualquiera de las personas. Así pues, si esta proposición: "Dios solo es Dios", es verdadera, cada una de las siguientes: "el Padre solo es Dios", o "el Hijo solo es Dios", o "el Espíritu Santo solo es Dios", son verdaderas. Es así que todas ellas son falsas. Luego también lo es la primera.

3. Según el Filósofo (*De soph*., II, 3), "solo" es lo mismo que "no con otro". Es así que, principalmente después de la creación de las cosas, a Dios no le conviene el no estar con otro, puesto que al crear hizo a las cosas participantes de su ser. Luego de ningún modo se puede decir "Dios solo".

4. EN CONTRA, lo propio es lo que conviene a uno solo. Es así que el ser divino y el ser omnipotente es propio de Dios. Luego solo Dios es Dios o todopoderoso.

SUBCUESTIÓN II

1. Posteriormente, se examina la proposición siguiente: “Dios solo es Padre”. Y parece que es falsa, puesto que lo que se encuentra en otro, no puede estar en uno solo. Es así que la paternidad no solamente está en Dios, sino también en los hombres y, en cierto modo, en los ángeles, como dice Dionisio (*De div. nom.*, 2). Luego no puede decirse que “Dios solo es Padre”.

EN CONTRA, de cualquier cosa que se predica lo común exclusivamente, se predica también lo propio exclusivamente, si de ella se predica. En efecto, si solo el cuerpo es coloreado, se sigue que solo el cuerpo es blanco, si se supone que blanco es predicado del cuerpo. Ahora bien, Dios es como lo común respecto a las tres personas, tal y como se ha dicho en la distinción 19, cuestión 4, artículo 2, de conformidad con las palabras de Damasceno (*De fide*, III, 6). Luego, si “Dios solo es Dios”, dado que Dios es Padre, se sigue que “Dios solo es Padre”.

SOLUCIONES

SOLUCIÓN I

Según el Filósofo (*loc. cit.*), “solo” [*solum*] es lo mismo que “no con otro” [*non cum alio*], en el cual se elimina la asociación. Así pues, esta dicción “solo” puede eliminar la asociación o absolutamente o respecto a alguna cosa.

Y se dice que elimina la asociación absolutamente, cuando quita la asociación con otro que es de la misma naturaleza y condición; como decimos que un hombre está solo en casa [*solum in domo*], aunque en ella se encuentren muchos animales distintos; y decimos que un religioso anda solo, cuando camina sin un hermano de su orden, aunque vayan a su lado muchos otros individuos. Entonces “solo” es lo mismo que solitario [*solitarius*]. Y es también una dicción categoremática [que pone absolutamente en un su-

jeto lo que ella expresa], la cual implica la soledad en el sujeto, como también cualquier otro adjetivo; y, así, de ningún modo puede aplicarse a Dios, puesto que una persona tiene siempre la asociación comunitaria de otra persona que le es connatural y semejante.

Pero si niega o excluye la asociación respecto a algo determinado, entonces la dicción es sincategoremática [que pone una relación del atributo al sujeto], la cual, más que implicar una cierta forma, conlleva orden o relación de una cosa con otra en razón de la negación implícita. Según esto, sostengo que es doble la proposición "Dios solo crea". O bien porque la asociación de otro queda apartada de la forma del sujeto, sobreentendida la implicación de "lo que es" [*quod est*] o "quien es" [*qui est*]; y entonces el sentido es que crea Dios solo, esto es, aquél que es Dios de tal manera que fuera de Él ningún otro es Dios; y así es verdadera. O bien aleja la asociación en la participación del predicado, y en este sentido también es verdadera: en efecto, el sentido es que ningún otro, fuera de Dios, realiza la acción de crear. El mismo es el juicio sobre esta otra proposición: "el Padre solo es Padre", o "el Padre solo genera". Así pues, todas las proposiciones de esta índole son falsas en el primer sentido y verdaderas en los otros dos.

RESPUESTAS

1. La respuesta está clara en cuanto que procede según el primer sentido.

2. Como dicen los sofistas, la dicción exclusiva, en razón de la negación implícita, inmoviliza el término al que es añadida. Si decimos "el hombre solo es racional", de ahí no se sigue que lo es "Sócrates solo". En efecto, no todo lo que es distinto de Sócrates, es distinto de hombre. Por lo tanto, la negación implícita en la dicción exclusiva se extiende a un número mayor de cosas cuando se une a lo propio que cuando se añade a lo común. Pero es verdad que en razón de la afirmación puede hacerse una aplicación descendente. De ahí que con la proposición: "Dios solo es Dios" se tengan dos expositivas: una afirmativa: "Dios es Dios"; y otra negativa: "uno distinto de Dios no es Dios"; bajo la afirmativa se puede hacer la aplicación descendente, para decir: "el Padre es Dios"; mas no bajo la negativa: "uno distinto del Padre no es Dios".

3. Como se ha dicho en el cuerpo del artículo, la dicción "solo" elimina la asociación; y aunque existiendo las criaturas no puede eliminarse de Él la asociación en el ser, sin embargo puede eliminarse la asociación en su propia operación, que es la creación, e incluso, en su propia naturaleza. Por lo que, según San Hilario (*De Trin.*, IV, in med.), abstrayendo de la distinción de personas, aún existiendo las criaturas, se dice que Dios es solitario. En efecto,

aunque no sea verdadera esta proposición: “Dios solo es”, sin embargo, esta otra sería verdadera: “Dios es solo”, esto es, solitario.

4. Estamos de acuerdo con el cuarto argumento, ya que procede según el tercer sentido.

SOLUCIÓN II

Respecto a la cuestión planteada después, si es verdadera esta proposición: “Dios solo es Padre”, se responde que conforme a tres sentidos puede ser juzgada de tres modos.

En efecto, si el vocablo “solo” conlleva la soledad en Dios, la locución es falsa.

Pero, si implica que algo se excluye de la forma del sujeto, es verdadera, y su sentido es éste: Dios, fuera del cual no hay otro, es Padre.

En cambio, si se aparta la asociación en la participación del predicado, afirmo que la interpretación es doble. Porque con el nombre de “Padre” pueden entenderse dos cosas. O bien, únicamente la propiedad de la paternidad, en la medida en que el predicado está contenido formalmente: y entonces es falsa, puesto que la paternidad no se encuentra en Dios únicamente, sino también en los hombres. O bien, puede entenderse la propia persona subsistente, distinta de la paternidad: y entonces es verdadera, y de este modo se aprueba o se desaprueba. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la paternidad no es tomada en sentido unívoco en Dios y en las criaturas, aunque haya una razón idéntica según la analogía; ésta, sin duda, en parte es idéntica y en parte diversa. Por lo tanto, aunque el predicado sea tomado formalmente, sin embargo, de algún modo, puede ser verdadera esta proposición: “Dios solo es Padre”; y éste es el mismo modo de hablar con el que Lucas (*Lc.*, 18, 19) dice: “Nadie es bueno, a no ser Dios solo”.

ARTÍCULO 2

Si es verdadera la proposición siguiente: "el Padre solo es Dios"

(I q31 a4)

OBJECIONES

1. Parece que la proposición siguiente es verdadera: "el Padre solo es Dios", o "el Hijo solo es Dios". En efecto, como ser Dios conviene a las tres personas, así también ser el altísimo. Es así que del Hijo está escrito: "Tú solo altísimo". Luego puede decirse: "el Hijo solo es Dios".

2. Esta proposición: "el Padre solo es Dios", contiene dos proposiciones que la explican: una indefinida o singular, que se convierte al igual que una particular afirmativa, a saber, ésta: "el Padre es Dios"; y otra negativa universal, a saber: "nadie distinto del Padre es Dios"; y ambas se convierten absolutamente. Es así que, en cierto sentido, ésta es verdadera: "Dios solo es el Padre". Luego, por la simple conversión, esta otra será verdadera: "el Padre solo es Dios".

3. Si esta proposición es falsa: "El Padre solo es Dios", solamente lo será porque, con una dicción exclusiva, son excluidas las personas divinas de la participación del predicado. Mas en la dicción exclusiva aplicada al Padre no están excluidos el Hijo y el Espíritu Santo. Luego es absolutamente verdadera la proposición siguiente: "el Padre solo es Dios". La menor se prueba con el testimonio de autoridad de San Agustín, quien dice en el texto: "Si las cosas expuestas se afirmaran del Padre solo, sin embargo, no se excluiría ni el Hijo ni el Espíritu Santo, puesto que estos son una sola cosa". Se prueba también con un argumento racional, de este modo: la unión del Hijo con el Padre es mayor que la unión de la parte con el todo; es así que la dicción exclusiva, aplicada al todo, no excluye la parte; pues de esta proposición: "Sócrates solo es blanco", no se sigue, "luego su pie no es blanco". Luego, dado que la exclusión se produce por razón de la diversidad, parece que no debe ser excluido el Hijo con la dicción exclusiva, añadida al Padre.

4. La dicción exclusiva únicamente aleja de la asociación lo que está separado de aquello a lo que está unido. Es así que el Hijo está en el Padre, como se probó en la distinción 9, cuestión 1, artículo 1. Luego, cuando se dice: "el Padre solo", no es excluido el Hijo.

5. La dicción exclusiva, añadida al antecedente, no excluye el consiguiente; en efecto, de esta proposición: "el hombre solo corre", no se sigue: "luego el animal no corre"; asimismo, de la proposición "el animal solo no corre", tampoco se sigue: "luego el hombre no corre". Es así que el Hijo

sigue al Padre y viceversa, como se ha mantenido en la distinción 9 conforme a las palabras de San Ambrosio. Luego parece que cuando se dice: "el Padre solo", no se excluye al Hijo, ni viceversa; y así será verdadera esta proposición: "el Padre solo es Dios".

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto.

Además, de esta proposición "el Padre solo es Dios", hay una explicativa, que es la siguiente: "nadie distinto del Padre es Dios". Es así que esa proposición es falsa, puesto que el Hijo, que es distinto del Padre, es Dios. Luego es falsa ésta: "el Padre solo es Dios".

SOLUCIÓN

Según algunos autores, la dicción exclusiva, añadida a uno de los relativos en las criaturas, no excluye al otro; en efecto, de esta proposición: "solamente [*tantum*] el padre es", no se sigue: "luego el hijo no es", puesto que a uno de los relativos le sigue el otro. Ahora bien, parece que esto es falso, puesto que la dicción exclusiva, añadida o aplicada a un supuesto, excluye cualquier otro supuesto. Por lo tanto, dado que el Hijo es un supuesto distinto del Padre, el Hijo está excluido, cuando se dice: "el Padre solo". Y esto no es impedido por el hecho de que no pueda ser el uno sin el otro, ya que incluso la generación no puede existir sin alteración y transmutación de lugar; y, sin embargo, cuando se dice: "existe la generación sola", se excluye toda otra mutación. Además, aunque los relativos se acompañen en el ser, sin embargo, no tienen por qué acompañarse en los demás predicamentos: en efecto, si el padre es músico no se sigue que el hijo sea músico. Además, dado que "solo" [*solus*] es una determinación del supuesto, excluye todo otro supuesto. Pero la implicación de los relativos no excluye la diversidad de los supuestos. Por lo tanto, no hay razón alguna por la que, respecto a estos predicados, uno de ellos no sea excluido debido a la exclusión añadida al otro.

Por esto, hay que decir que la dicción exclusiva, añadida al Padre, excluye al Hijo en cuanto que pertenece a la oposición de la relación. Sin embargo, se debe comprender que estas cosas son diversas en las criaturas y en Dios bajo dos aspectos. Primero, porque en las criaturas el padre y el hijo no son una sola cosa en la esencia; por lo tanto, el hijo es distinto del padre y es una cosa diferente [*aliud*]; sin embargo, esto no es verdad en Dios. Segundo, porque en las criaturas, con la paternidad se añade un nuevo ser que es un ser accidental y no se identifica con el ser del sujeto. En cambio, en Dios, la paternidad no añade realmente un ser distinto del ser de la esencia, en el que el Padre y el Hijo comunican. Por consiguiente, cuando

nos referimos a la realidad humana, al decir: "el padre solo", está excluido de todas las maneras el hijo, puesto que el hijo es distinto [*alius*] del padre y es, además, una cosa diferente [*aliud*]. Y, además, si fuese uno en esencia con el padre, aún así se excluiría de él, en cuanto que es distinto [*alius*] del padre según el ser de la relación sobreañadido a la esencia; por lo tanto, bajo un cierto aspecto o relativamente sería una cosa diferente [*aliud*] del hijo, aunque los dos convinieran en la esencia.

En Dios, sin embargo, el Padre y el Hijo son un uno en esencia y, aun así, se distinguen por las relaciones; mas, a pesar de todo, las relaciones no añaden realmente nada a la esencia. Por consiguiente, en razón de aquella distinción, de ningún modo se puede decir que el Hijo es una cosa diferente [*aliud*] del Padre, sino solamente que es distinto [*alius*]. Por lo tanto, cuando se dice: "el Padre solo", puede entenderse de dos maneras. O que se produce la exclusión de "otro", tomando "otro" en el sentido del *alius* masculino, y entonces se excluye al Hijo: y esto es más propio si se considera la consignificación de los vocablos. O que se produce la exclusión de "otro", tomando "otro" en el sentido del *aliud* neutro, y entonces no se excluye el Hijo, ya que el Hijo no es una cosa diferente [*aliud*] del Padre, puesto que la esencia divina, que está en el Hijo, es todo lo que es el Padre, y no una parte suya.

Luego de acuerdo con esto, en los tres sentidos expuestos se debe distinguir la proposición: "el Padre solo es Dios". Primero, si "solo" implica soledad en el Padre, es una proposición falsa. Segundo, si hace exclusión de la forma del sujeto, entonces es verdadera, y su sentido es éste: aquél que es Padre, fuera del cual ningún otro es Padre, es Dios. Tercero, si hace exclusión de la participación del predicado, tenemos dos casos. Pues dado que "solo" es lo mismo que "no con otro": o excluye al "otro" en el modo del *alius* masculino, y así es falsa –y en este sentido, en primer término, la niega San Agustín–; o excluye al "otro" en el modo del *aliud* neutro, y así es verdadera, ya que de este modo no se excluye al Hijo, quien no es otra cosa diferente [*aliud*] del Padre; y en este sentido se puede conceder tal proposición, como está claro en las palabras que se han citado de San Agustín.

RESPUESTAS

1. En esta proposición: "El Hijo solo es el altísimo", se deben distinguir dos sentidos, igualmente que se han distinguido en la primera; pues en un sentido es verdadera, y en otro sentido es falsa. Además, la cita que se trae a colación: "Tú solo altísimo, Jesucristo", se debe entender con todo lo que sigue: "con el Espíritu Santo en la gloria de Dios Padre". Y así es absoluta-

mente verdadero que el Hijo solo es el altísimo con el Padre y con el Espíritu Santo.

2. La proposición: “Dios solo es Padre”, en cuanto a la expositiva “Dios es Padre”, es intercambiable absolutamente con esta otra: “el Padre es Dios”. De modo semejante, la otra proposición: “ninguno que no sea Dios es el Padre”, es absolutamente convertible también; pero la correspondiente suya conversa no es: “nadie distinto [*alius*] del Padre es Dios”, pues lo que hay en el sujeto no se identifica con lo que hay en el predicado; sino que, más bien, la correspondiente suya conversa es esta otra: “el Padre no es distinto [*alius*] de Dios”, la cual es en cierto sentido verdadera, como se ha dicho anteriormente en el cuerpo del artículo; ahora bien, de ello no se sigue que el Padre solo sea Dios.

3. Cuando se dice “el Padre solo” se excluye al Hijo, si “solo” es idéntico a “no con otro”, tomando “otro” en el modo del *alius* masculino; ahora bien, si es idéntico a “no con otro”, tomando “otro” en el modo del *aliud* neutro, el Hijo no está excluido; y, de este modo, se entiende lo dicho por San Agustín; lo cual aparece claro por cuanto afirma: puesto que estos tres son una sola cosa.

Finalmente, respecto a lo que se objeta sobre la parte y sobre el consiguiente y, asimismo, sobre el hecho de que uno está en el otro, es claro que en esa objeción no se concluye: porque la parte no es un supuesto diferente del todo, aún más, dicha parte está incluida en el supuesto del todo; y de modo semejante, el consiguiente, que es el animal, no es diferente del hombre según el supuesto. Y, por ello, aunque el Padre está en el Hijo debido a la unidad de la esencia, y en cuanto al concepto de relación, sin embargo, la relación, en la medida en que tiene razón de oposición, distingue al Padre del Hijo según el supuesto.

CUESTIÓN 2

A continuación se examina cómo la dicción exclusiva puede añadirse por parte del predicado en Dios. Sobre este punto se plantean dos cuestiones: 1. Si es verdadera esta proposición: “la Trinidad es el solo Dios”: 2. Si es verdadera esta otra, “el Padre es el solo Dios”.

ARTÍCULO 1
Si es verdadera esta proposición: "la Trinidad es el solo Dios"

OBJECIONES

1. Parece que es falsa esta proposición: "la Trinidad es el solo Dios". En efecto, "solo" es una disposición del sujeto, como también lo es "todo" [*omnis*]. Es así que la dicción "todo" se añade impropiamente al predicado. Luego parece que también la dicción "solo".

2. Según el Filósofo (*Perih*., II, 4), los nombres y los verbos traspuestos o cambiados de lugar significan lo mismo. Luego, si es verdadera esta proposición: "la Trinidad es solo Dios", también será verdadera esta otra: "la Trinidad es el Dios solo".

3. La dicción "solo" es sincategoremática y conlleva una negación. Ahora bien, la negación debe preceder a una composición o a algo que se niegue; pero cuando se dice: "la Trinidad es el solo Dios", no se sigue nada. Luego está claro que la locución es falsa e incongruente; y, así, sucede lo mismo que antes.

4. Los términos en el predicado son tenidos formalmente. Es así que la soledad no conviene a la forma, ya que la forma es en sí misma comunicable. Luego parece que no debe ponerse por parte del predicado; y, así, se deduce la misma conclusión que al principio.

EN CONTRA, está lo que se encuentra en el texto.

SOLUCIÓN

Las dicciones exclusivas "solo" [*solus*] y "solamente" [*tantum*] se diferencian en lo siguiente: "solamente" [*tantum*], por ser adverbio, y de modo semejante "sólo" [*solum*] determinan el acto del verbo, puesto que el adverbio es el adjetivo del verbo; por lo tanto, dado que el verbo, en razón de la composición, une el predicado al sujeto, y se relaciona con ambos, esos adverbios pueden añadirse con toda propiedad tanto al sujeto como al predicado. Sin embargo, la dicción "solo" [*solus*], al ser un nombre que elimina la asociación, es una determinación de aquello con lo que se puede tener asociación. Ahora bien, se tiene asociación con aquella cosa a la que le conviene algo, y tal cosa es significada como sujeto; de ahí que sea propiamente una disposición del sujeto. Así pues, de conformidad con esto, dicen que es impropia esta proposición: "La Trinidad es el solo Dios", puesto que si el

término “solo” [*solus*] es mantenido propiamente, no se añade al predicado. En cambio, si se mantiene en el sentido de “solamente” [*tantum*], entonces se le añade de modo superfluo a un predicado esencial o sustancial, como si se dijera: “Sócrates es solamente hombre”, puesto que, con una dicción exclusiva, únicamente una naturaleza extraña se puede excluir de aquello a lo que se añade. Y esto se entiende, también, desde el propio predicado sustancial; pues por el hecho de que se dice: “Sócrates es hombre”, se sobreentiende que no es asno o caballo. Y, de modo semejante, dicen que se añade superfluamente cuando se dice: “la Trinidad es solamente [*tantum*] Dios”: a no ser que se añada “único” o algún otro término accidental que pueda insertarse o no insertarse; puesto que, de esa manera, se excluiría lo que es opuesto a la unidad: la pluralidad. También afirman que la intención de San Agustín no es decir que la locución “el solo Dios” es predicada de la Trinidad, como afirma el Maestro, sino que, cuando se dice “el solo Dios”, se supone la Trinidad, y no el Padre o el Hijo.

Pero esto no parece muy necesario. En efecto, aunque “solo” [*solus*] sea una disposición del sujeto, sin embargo, no es necesario que se añada siempre al sujeto; pues incluso lo que se pone en el predicado puede ser significado como supuesto a una cierta naturaleza o propiedad, por cuya razón puede ser privado de la asociación, como si se dijese: “Sócrates es el solo hombre que está sentado”. De modo semejante lo afirmo en nuestro caso: el nombre de “Dios” es predicado de las tres personas de modo diverso a como el nombre de “hombre” es predicado de Sócrates y Platón. En efecto, como únicamente se predica de uno y otro lo que es común a ambos, y, por otro lado, como únicamente les es común la naturaleza humana que, en sí considerada, no es algo subsistente, está claro que el término “hombre” no predica una cosa subsistente, sino únicamente una naturaleza inherente y en cuanto que es inherente; y, por esto, no puede hacérsele una adición de la palabra “solo” [*solus*], la cual priva de la asociación. Pues la característica de la naturaleza común no es ser un sujeto asociativo [*ut ipsa habeat consortium*], sino un ámbito en el que tiene lugar la asociación [*in ipsa consortium habeatur*].

Sin embargo, el término “Dios” predica de las tres personas la naturaleza divina, la cual tiene en sí misma un ser subsistente, sin que se entienda distinción alguna de las personas. Por lo tanto, aunque predique la naturaleza divina en cuanto naturaleza divina, y no en cuanto que es algo subsistente, sin embargo, lo que predica es algo subsistente; luego, por su misma razón esencial, admite en sí misma la asociación, en cuanto que ella es significada como aquello en lo que está [*in quo est*] la asociación, y como aquello a lo que pertenece la asociación [*ut ipsius sit consortium*], por algo que le conviene a ella, en cuanto es significada como “aquello que es” [*ut quid*

est]. En consecuencia, la palabra "solo" [*solus*] puede añadírsele en el predicado, como si éste fuere una realidad subsistente; y excluirá de la participación de la forma del predicado todas las cosas extrañas, de modo que el sentido de la proposición sea éste: "La Trinidad es el solo Dios", esto es, la Trinidad es aquel Dios fuera del cual no hay ningún otro Dios; y su verdad será más expresa si se le añade alguna otra cosa, de modo que se diga: "la Trinidad es el solo verdadero Dios" o "la Trinidad es el solo único Dios".

RESPUESTAS

1. Tanto la dicción "todo" en el sentido de "cada uno" [*omnis*], como la dicción "solo" [*solus*], son disposiciones del sujeto, pero de modo diverso: puesto que, con la dicción "todo", en razón de la distribución por "cada uno", se implica una cierta división del sujeto, y una multiplicación en razón de las cosas contenidas. Por lo que es impropiamente añadida a aquellas cosas bajo las cuales no es posible tomar una multitud cualquiera de supuestos, como términos singulares. Y, por esto, no puede ponerse de parte del predicado; porque el predicado es asumido formalmente: y en la forma común se unen los supuestos, mas no se distinguen. En cambio, "solo" no expresa división alguna, sino que únicamente elimina la asociación respecto de aquello que conviene a una cosa subsistente. Por lo tanto, si se predica una cosa subsistente, con toda propiedad puede añadírsele "solo", como sucede también cuando se predica el nombre de "Dios".

2. Cuando en el predicado la dicción "solo" sigue a su sustantivo, implica siempre soledad. Pues, en este caso, la asociación es excluida absolutamente, y no respecto a algo determinado, puesto que no sigue nada. Y, por ello, aunque se conceda esta proposición, "la Trinidad es el solo Dios", sin embargo, hablando propiamente, no se concede esta otra: "la Trinidad es el Dios solo"; y esto sucede en razón de la negación implicada. Por lo tanto, no es igual el juicio sobre el nombre "solo" que el juicio sobre el nombre "blanco"; porque difieren la negación que se pone después del término y la que se pone antes del término.

3. En la proposición, "la Trinidad es el solo Dios", o "la Trinidad es el solo verdadero Dios", se entiende una doble composición: una principal, que es la implicada por el verbo; y otra que es entendida en el nombre de "Dios", en la medida en que es significado aquél que tiene la Deidad. Por lo tanto, en razón de esta composición puede hacerse una exclusión, en cuanto que algo es excluido de la participación de la forma del predicado, la cual conviene a la realidad subsistente predicada.

4. El nombre de "Dios" no predica la naturaleza divina únicamente a modo de forma, como los demás predicados sustanciales, en cuanto que la

naturaleza divina es significada como “aquello por lo que es” [*ut quo est*]; sino como una cosa subsistente, en cuanto que es significada como “aquello que es” [*ut quod est*]; y, de acuerdo con esto, puede añadírsele “solo”. En la distinción 19, cuestión 4, artículo 2, se ha dicho que el nombre de “Dios” tiene, en parte, razón de término común y, en parte, razón de término singular.

ARTÍCULO 2
Si el Padre es el solo Dios

OBJECIONES

1. Parece que el Padre es el solo Dios. En efecto, todo lo que se predica de las tres personas, simultáneamente tomadas, es un predicado esencial. Así sucede cuando digo “el solo Dios”, puesto que se dice: “la Trinidad es el solo Dios”. Luego parece que, al poderse predicar del Padre todo atributo esencial, sea posible también decir: “el Padre es el solo Dios”.

2. El Padre es Dios y no hay otro distinto de Dios. Luego es el solo Dios.

3. Está claro que solamente hay un único solo Dios. Ahora bien, aquel Dios fuera del cual no hay otro Dios, es el Padre. Luego el Padre es el único solo Dios.

EN CONTRA, está lo que se dice en el texto.

SOLUCIÓN

Cuando se dice, “el Padre es el solo Dios”, la dicción “solo”, aunque se ponga en el predicado, sin embargo, puede entenderse por parte del sujeto; como cuando se dice: “es un hombre blanco”, se entiende que “el hombre es blanco”; y, entonces, el juicio de esta proposición será el mismo que el de aquélla que ha sido puesta antes en la cuestión anterior: “el Padre solo es Dios”. En cambio, si se entiende por parte del predicado, entonces, de un modo, puede entenderse que “solo” se ponga por “solamente” [*tantum*], y así será verdadera. Y la adición no será superflua, ya que el Hijo, aunque sea Dios, sin embargo no es solamente Dios, ya que también es hombre, cosa que no puede decirse del Padre, aunque a pesar de todo el Padre pudiera asumir la naturaleza humana. Pero aquí no se toma en este sentido. Pero si

"solo" se toma propiamente, entonces esta locución tiene propiedad, en cuanto que el predicado "Dios" no solamente predica la naturaleza de la Deidad como forma, sino también como algo subsistente.

Así pues, afirmo que cuando se dice: "el Padre es el solo Dios", la locución es doble. Puesto que "solo" puede hacer que toda otra cosa sustancial diferente [*aliud*] del Padre sea excluida de la participación de la forma del predicado, y así es verdadera; pues, de este modo, no se excluye ni al Hijo, ni al Espíritu Santo, los cuales no son otra cosa [*aliud*] respecto al supuesto del Padre. En cambio, si excluye "otro" en el sentido del *alius* masculino, entonces es falsa; y en este sentido es verdadera la proposición: "la Trinidad es el solo Dios", dado que "Dios", al predicar no solamente la naturaleza, sino también el supuesto, cuando se predica de la Trinidad, predica el supuesto de toda la Trinidad; y, por ello, aunque se produzca la exclusión en razón de otro supuesto, la proposición es verdadera, ya que fuera de la Trinidad ningún otro supuesto, como ninguna otra naturaleza, es Dios. Ahora bien, cuando se dice: "El Padre es Dios", el término "Dios" predica el supuesto del Padre: por lo tanto, si se produce la exclusión respecto a otro supuesto distinto del Padre, la proposición es falsa; y, en este sentido, es negada; pero, si se hace la exclusión de aquello que en su naturaleza es otra cosa sustancial diferente [*aliud*] del Padre, es verdadera.

RESPUESTAS

1. En la medida en que "solo" excluye un supuesto extraño y no solamente una naturaleza extraña, cuando se dice: "el Padre es el solo Dios", la negación implícita se extiende a un número mayor de cosas, que cuando se dice: "la Trinidad es el solo Dios". Puesto que en esta proposición: "el Padre es el solo Dios", se excluye también el supuesto del Hijo y del Espíritu Santo. Y, por esto, según esta interpretación, es falsa la proposición: "el Padre es el solo Dios"; aunque sea verdadera esta otra: "la Trinidad es el solo Dios". Y esto no sucede en razón del predicado esencial, sino en razón de la negación que excluye aquel supuesto.

2. Si "solo" es tomado en sentido propio, su explicación acertada no es aquélla; más bien, su explicación sería correcta si "solo" es tomado en el sentido de "solamente" [*tantum*]; y, en este sentido, la proposición se puede admitir.

3. Si "solo" es tomado en sentido propio, con aquel argumento no se prueba que es verdadera la proposición "el Padre es el solo Dios", sino, más bien, que es verdadera esta otra: "Dios solo es Padre"; y esta proposición, en un cierto sentido, ha sido concedida antes. En cambio, si se toma en el sentido de que el Padre es aquel Dios, fuera del cual no hay otro, entonces

tal proposición es múltiple: puesto que el pronombre relativo "cual" –en la expresión "fuera del cual"– puede indicar el supuesto distinto del Padre, de manera que el sentido sea éste: fuera del Padre no hay otro. Y si se entiende que no hay otro Dios, es verdad, puesto que el Hijo no es un Dios distinto del Padre; pero si se entiende que fuera del Padre no hay otro que sea Dios, es una proposición falsa, puesto que el Hijo es distinto del Padre y, sin embargo, es Dios. Ahora bien, si el pronombre relativo indica el supuesto de manera indistinta, en cuanto que supone el nombre de "Dios" cuando se dice: "Dios es uno", entonces, es verdadera en todos los sentidos. Y, así, está claro que el argumento no concluye a no ser del modo en que la proposición dicha ha sido concedida en la distinción establecida antes.

EXPOSICIÓN DEL TEXTO DE PEDRO LOMBARDO

"Nadie [*nemo*] conoce al Padre, a no ser el Hijo". Es evidente que San Agustín hace una mala explicación, puesto que "nadie" se identifica con ningún [*nullus*] hombre. Ahora bien, bajo esa palabra no están contenidos el Padre y el Espíritu Santo, de los que no se predica el término "hombre"; y, de este modo, es evidente que San Agustín añade impropiamente: "tampoco se separan de Él, ni el Padre, ni el Espíritu Santo, puesto que son inseparables".

Respecto a esta dificultad, algunos dicen que la dicción "a no ser", no está puesta como excepción, sino en sentido adversativo, de modo que el sentido sea éste: ningún hombre puro conoce al Padre mediante un conocimiento comprehensivo, sino el Hijo solo. Pero puede decirse mejor que la dicción "nadie" [*nemo*] tiene algo que proviene de la propiedad del significado y algo que proviene del uso del nombre. Por la propiedad del significado acontece que "nadie" se identifica en su significación con ningún hombre; y, así, bajo esta distribución no está incluida ni la persona del Padre, ni la persona del Espíritu Santo. Ahora bien, dado que el hombre es tal porque tiene entendimiento y, por otra parte, ninguna realidad dotada de entendimiento nos es manifestada de modo sensible, a no ser el hombre, por esto, de acuerdo con el uso de los hablantes, ocurre que "nadie" se extiende distributivamente a toda naturaleza intelectual; y, así, bajo la distribución, puede hacerse la aplicación descendente a las personas divinas, angélicas y humanas.

COLECCIÓN DE PENSAMIENTO MEDIEVAL Y RENACENTISTA

1. JUAN CRUZ CRUZ: *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico.*
2. JOSÉ A. GARCÍA CUADRADO: *La luz del intelecto agente. Estudio desde la metafísica de Báñez.*
3. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestiones disputadas sobre el alma* (2.ª ed.). Traducción y notas de Ezequiel Téllez Maqueo. Estudio preliminar de Juan Cruz Cruz.
4. PALOMA PÉREZ-ILZARBE: *El significado de las proposiciones. Jerónimo Pardo (†1502) y las teorías medievales de la proposición.*
5. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario al libro de Aristóteles sobre La interpretación*. Traducción e introducción de Mirko Skarica. Estudio preliminar, revisión y notas de Juan Cruz Cruz.
6. VALLE LABRADA: *Filosofía jurídica y política de Jerónimo Castillo de Bobadilla.*
7. M.ª JESÚS SOTO BRUNA Y C. ALONSO DEL REAL: De processione mundi. *Estudio y edición crítica del tratado de Domingo Gundisalvo.*
8. OLGA L. LARRE: *La filosofía natural de Ockham como fenomenología del individuo.*
9. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (2.ª ed.). Estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora Mendoza.
10. TOMÁS DE AQUINO: *Exposición sobre el «Libro de las causas»*. Introducción, traducción y notas de Juan Cruz Cruz.
11. JUAN DE SANTO TOMÁS: *El signo. Cuestiones I/5, XXI, XXII y XXIII del* Ars Logica. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.
12. TOMÁS DE AQUINO: *Cuestión disputada sobre las virtudes en general.* Estudio preliminar, traducción y notas de Laura E. Corso de Estrada.
13. JUAN DE CARAMUEL: *Gramática audaz.* Traducción de Pedro Arias. Estudio preliminar de Lorenzo Velázquez.
14. JESÚS GARCÍA LÓPEZ: *Metafísica tomista: Ontología, Gnoseología y Teología natural* (2.ª ed.).
15. TOMÁS DE AQUINO: *Comentarios a los libros de Aristóteles Sobre el sentido y lo sensible y Sobre la memoria y la reminiscencia.* Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.
16. DIEGO DE AVENDAÑO: *Thesaurus Indicus.* Introducción y traducción anotada de Ángel Muñoz García.
17. PEDRO DE LEDESMA: *Sobre la perfección del acto de ser creado (1596).* Introducción, traducción y notas de Santiago Orrego Sánchez.

18. LOUIS LACHANCE: *Humanismo político. Individuo y Estado en Tomás de Aquino.*

19. NICOLÁS DE CUSA: *Diálogos del idiota. El possest. La cumbre de la teoría.* Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González.

20. FRANCISCO UGARTE: *Metafísica de la esencia. Un estudio desde Tomás de Aquino.*

21. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a la Física de Aristóteles*. Traducción, estudio preliminar y notas de Celina A. Lértora.

22. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA: *Comentario a la Política de Aristóteles*. Traducción de Ana Mallea. Prólogo y notas de Ana Mallea y Celina A. Lértora.

23. IGNACIO VERDÚ BERGANZA: *Tomás Bradwardine. El problema de la libertad*.

24. JUAN POINSOT (JUAN DE SANTO TOMÁS): *Verdad transcendental y verdad formal (1643)*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.

25. TOMÁS DE AQUINO: *El ente y la esencia*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eudaldo Forment.

26. M.ª DEL CARMEN DOLBY MÚGICA: *El hombre es imagen de Dios. Visión antropológica de San Agustín.*

27. SAN ANSELMO: *Proslogion.* Introducción, traducción y notas de Miguel Pérez de Laborda.

28. JOSÉ MIGUEL GAMBRA: *La analogía en general. Síntesis tomista de Santiago M. Ramírez.*

29. GUILLERMO DE OCKHAM: *Pequeña Suma de Filosofía Natural.* Introducción, traducción y notas de Olga L. Larre.

30. SANTIAGO R. M. GELONCH: Separatio *y objeto de la metafísica. Una interpretación textual del* Super Boetium de Trinitate*, q5 a3, de Santo Tomás de Aquino.*

31. PSEUDO JUSTINO: *Refutación de ciertas doctrinas aristotélicas.* Traducción, introducción y comentario de Marcelo D. Boeri.

32. JEAN-PIERRE TORRELL: *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*.

33. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles.* Traducción, estudio preliminar y notas de Ana Mallea y Marta Daneri-Rebok.

34. TOMÁS DE AQUINO Y PEDRO DE ALVERNIA: *Comentario al libro de Aristóteles sobre El cielo y el mundo*. Introducción y traducción anotada de Juan Cruz Cruz.

35. TOMÁS DE AQUINO: *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Edición preparada por Juan Cruz Cruz.
Volumen I/1: *El misterio de la Trinidad*.